

مجلة العلوم التربوية والدراسات الإنسانية
ISSN: 2709-0302 (online)
Humanities and Educational Sciences Journal
ISSN: 2617-5908 (print)

أثر الفلسفة على الصوفية المتفلسفة في تفاسيرهم(*)

الباحثة/ هدى بنت سعيد الكثيري
باحثة في مرحلة الدكتوراه
جامعة الملك سعود- قسم الدراسات الإسلامية

أ.د/ سهل بن رفاع العتيبي
أستاذ العقيدة والمذاهب المعاصرة - جامعة الملك سعود
Huda-3832@hotmail.com

*) تاريخ تسليم البحث 22/3/2022 تاريخ قبوله للنشر 25/4/2022
*) موقع المجلة: http://hesj.org/ojs/index.php/hesj/index

أثر الفلسفة على الصوفية المتفلسفة في تفاسيرهم

الباحثة/ هدى بنت سعيد الكثيري
باحثة في مرحلة الدكتوراه
جامعة الملك سعود بقسم الدراسات الإسلامية

أ.د/ سهل بن رفاع العتيبي
أستاذ العقيدة والمذاهب المعاصرة - جامعة الملك سعود

المستخلص

تناول هذا البحث أحد اتجاهات الصوفية العقدية، وهو الاتجاه الفلسفي؛ وذلك لمعرفة أثر الفلسفة على الصوفية المتفلسفة في تفسيرهم لكلام الله، والوقوف على أهم العقائد والنظريات الفلسفية التي دخلت على الفكر الصوفي.

وقد تبين من خلال هذه الدراسة أن الفلسفة دخلت على الصوفية، وبسببها وقعت في انحرافات عقدية خطيرة تجاه الله عز وجل وذلك نتيجة تأثرهم بعقائد الفلاسفة؛ مما أوقعهم في عقائد باطلة منها إمكانية حلول الله في مخلوقاته وتجليه لمخلوقاته بحسب استعداداتهم. وقد كان لترجمة كتب اليونان دور رئيس في ربط تاريخ التصوف الفلسفي بها.

وقد توصلت الباحثة إلى عدة نتائج، أهمها:

– كانت ترجمة كتب علم المنطق والفلسفة الإلهية خاصة من أهم أسباب دخول الفلسفة في العقائد الإسلامية.

– تأثر الصوفية المتفلسفة في قولهم بوحدة الوجود بالفلسفة اليونانية والأديان الشرقية وعقائد الغنوصية والأفلاطونية المحدثة.

– تأثر الصوفية المتفلسفة بالفلسفات والأديان الشرقية في قولهم يالفيض والتجلي الإلهي الدائم، وكثرة مظاهر الحق في كل آن فيما لا يحصى عدده من صور الموجودات.

الكلمات المفتاحية: الصوفية – الفلاسفة – وحدة الوجود – الفناء.

The impact of philosophy on the philosophical Sufis in their interpretation

Huda bint Saeed ALkatheeri
PhD researcher, King Saud University

Sahl bin Rifaa Al-Otaibi
Professor of Faith. King Saud University

Abstract

This research deals with one of the doctrinal orientations of Sufism, which is the philosophical orientation. In order to know the impact of philosophy on the philosophical Sufis in their interpretation of the words of Allah, and to identify the most important beliefs and philosophical theories that appeared in those at-Tafasir.

It was found through this study that philosophy entered Sufism and because of it it fell into serious doctrinal deviations towards Allah Almighty, as a result of their being influenced by the beliefs of the philosophers; Which caused them to fall into false beliefs, including the possibility of Allah in his creatures and his transfiguration of his creatures according to their preparations. The translation of Greek books had a major role in linking the history of philosophical mysticism to it.

It reached several results, the most important of which are:

- It was the translation of logic and divine philosophy in particular that is one of the most important reasons for the entry of philosophy into Islamic beliefs.
- Philosophical Sufis were influenced by Greek philosophy, Eastern religions, Gnosticism and Neoplatonism beliefs in their belief pantheism.
- Sufism was influenced by philosophies and the eastern religions in their belief of permanent divine transfiguration, and the abundance of manifestations of the truth at all times in the countless number of forms of existence.

Key words: Sufis – philosophia – Pantheism - Annihilation.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين وأصلي وأسلم على نبينا محمد وعلى آله وأصحابه وسلم تسليماً كثيراً إلى يوم الدين، أما بعد:

فلقد مرّ مفهوم التصوف بمراحل وتطورات؛ فبعد أن كان يرمز إلى سلوكيات ومنهج عملي يتمثل في الزهد والانقطاع عن الدنيا وتعذيب النفس بممارسات ورياضات بزعم أنها ترتقي بالروح إلى مصاف الأولياء، أصبح ذا بعد عقدي وفلسفي، وهو ما يعرف بالتصوف النظري؛ فالصوفية المتفلسفة أو النظريون هم من نظر إلى التصوف من خلال كتب الفلاسفة فتأثروا بها(١).

وقد كانت ترجمة كتب فلاسفة اليونان عاملا رئيسا لدخول الفلسفة على الصوفية، وظهور عقائد ونظريات فلسفية في كتبهم.

وبالنظر إلى تفاسير الصوفية نجد أن الأثر الفلسفي لم يكن محصورا بفترة زمنية محددة أو إقليم معين، وإنما يمتد أثره على جميع اتجاهات المتصوفة العقدية، وإن كان هناك تفاوت واضح في هذا الأثر؛ لذا كانت هذه الدراسة لمعرفة الأثار الفلسفية على مفسري المتصوفة.

أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

أثر الفلسفة على من انتسب للتصوف أدى للانحراف في تفسيرهم لكلام الله.

تأثير أعلام المتصوفة لم يقتصر على السلوك العملي فحسب؛ بل تعدى ذلك إلى الاعتقادات القولية والفعلية.

أهداف البحث:

١. معرفة أثر الفلسفة على الصوفية في تفسيرهم لكلام الله.
٢. معرفة العقائد والنظريات الفلسفية التي ظهرت في تفاسير الصوفية.

أسئلة البحث:

١. ما أثر الفلسفة على الصوفية في تفسيرهم لكلام الله؟
٢. ما العقائد والنظريات الفلسفية التي ظهرت في تفاسير الصوفية؟

حدود البحث:

سأتناول في هذا البحث أهم الآثار الفلسفية على مفسري المتصوفة، وذلك من خلال تفاسير الصوفية الفلسفية(٢).

الدراسات السابقة:

لم أقف على دراسة تناولت الاتجاه الفلسفي عند مفسري الصوفية، وأثر الفلسفة عليهم من خلال كتبهم في التفسير. ومع ذلك فإن هناك دراسات عديدة تهتم بالتصوف وأعلامه وعقائدهم، ومن تلك الدراسات:

---

(١) ينظر: نشأة الفلسفة الصوفية، عرفان عبد الحميد ص٢١. التفسير الاشاري عند أهل السنة، الداسي ص٤١.

(٢) وهي التفاسير الآتية: تفسير عرائس البيان للبقلي ت٦٠٦هـ، التأويلات النجمية لنجم الدين دايه كبرى ت٦٥٤هـ، وتتمتها لعلاء الدولة السمناني ت٧٣٦، تأويلات القرآن للقاشاني ت٧٣٠هـ، الفواتح الإلهية للنخجواني ت٩١٠هـ، روح البيان لإسماعيل حقي ت١١٣٧هـ

١. الاتجاهات العقدية عند الصوفية، لـ أ. د/ عبد الله بن دجين السهلى. وهو بحث علمى محكم، يتناول الاتجاهات العقدية عند الصوفية من حيث النشأة والتطور، ويوضح الفوارق بين كل اتجاه وآخر. ومن تلك الاتجاهات "الاتجاه الفلسفى" وهو المتعلق بهذا البحث إلا أنه تناول الاتجاه الفلسفي بشكل عام بينما دراستي تتناول الأثر الفلسفي في كتب تفسير المتصوفة الفلاسفة بشكل خاص.

٢. التفسير في اليمن، رسالة دكتوراه، للباحث/ علي بن حسان مقدمة لجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية قسم القرآن وعلومه. تناول الباحث اتِّجاهاتِ التفسير في اليمن، وأورد فصلاً عن الاتجاه العَقدي، تناوَلَ فيه ثلاث اتجاهَات، هم: أهل السُّنة والجماعة، والصوفية، والمعتزلة. وذكر في الاتجاه الصوفي أنه لم يجد أحداً من مفسري اليمن ألف في التفسير الصوفي كتاباً مستقلاً، وغاية ما وجده هو ما نقلوه من نصوص متفرقة عن أئمة الصوفية، عند تفسيرهم لآيات القرآن، ولذا فقد اقتصر الباحث على ذكر نموذج واحد من كتب تفسير المتصوفة، وهو كتاب "كشف التنزيل في تحقيق المباحث والتأويل" لأبي بكر علي بن محمد الحداد ت (٨٠٠هـ). وتناول الباحث الكتاب من جانبين: المنهج الذي سلكه المؤلف في كتابه، وستة مواضع نقل المفسر فيها أقوال الصوفية؛ فهي دراسة مختصرة في جانب الاتجاه الصوفي، ولم تكن دراسة للأثر الفلسفي على مفسري الصوفية العقدية.

٣- التفسير والمفسرون، للدكتور محمد حسين الذهبى ذكر الدكتور الاتجاهات التى تناولت القرآن بتفسيرات منحرفة، ومن هذه الاتجاهات الصوفية. والمؤلف ركز على نوعين من التفسير الصوفى – النظري والإشاري- وكان مدار كلامه عن ابن عربى وأقواله فى تفسير الآيات، فهى دراسة في اتجاهات كتب التفسير بشكل عام دون التركيز أو التفصيل في الأثر الفلسفي على الصوفية.

٤- المسائل العقدية عند إسماعيل حقي من خلال تفسير "روح البيان"، رسالة دكتوراه من جامعة الملك عبد العزيز، للباحثة: سارة العنزي.

٥- المسائل العقدية في كتاب "روح البيان في تفسير القران" لإسماعيل حقي – دراسة وتقويم – رسالة دكتوراه من جامعة الإمام محمد بن سعود، للباحث: ماهر خوجه.

وهذه البحوث تتناول جانب معين، وهو منهج أو آراء أحد أعلام المتصوفة الفلاسفة في مسائل الاعتقاد.

٦- أثر الاتجاه العقدي في علم التفسير – دراسة نظرية وتطبيقية على الاتجاه الفلسفي – رسالة علمية في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، للباحث: ياسر المطرفي. قسم الباحث الدراسة إلى قسمين: تناول في القسم الأول وهو ما أسماه بالدراسة العامة أسباب نشأة علم التفسير، وأسباب ظهور الانحراف، ذكر منها: غلو الخوارج، وتأثير المنهج الباطني، ونشأة المناهج الكلامية. أما القسم الثاني فقد فصل الدراسة في الاتجاه الفلسفي، وذكر اتجاهين له، هما الاتجاه المشائي والاتجاه الإشراقي، وتطرق للاتجاه الفلسفي المعاصر. وقد خصص الباحث أربعة كتب في دراسة أثر التوجه العقدي على المفسرين، وهي: تفسير السمعاني يمثل التوجه السلفي، وتفسير القشيري يمثل التفسير الصوفي، وتفسير ابن عطية الأندلسي يمثل الاتجاه الكلامي، وتفسير الطبرسي يمثل الاتجاه الشيعي.

وهذه الدراسات والبحوث لها قيمتها العلمية في دراسة التصوف، إلا أنها لم تتناول دراسة الاتجاه الفلسفي عند الصوفية وأثره على أقوالهم في التفسير بالتحديد وهو موضوع هذا البحث.



عناصر البحث:

يتكون البحث من مقدمة، وتمهيد، وثلاثة مطالب، وخاتمة.

أما المقدمة ففيها: أهمية الموضوع، مع ذكر الأهداف وحدود البحث.

التمهيد وفيه: التعريف بالتصوف الفلسفي والتفسير الصوفي.

المطلب الأول: أبرز مؤلفات ومفسري الصوفية الفلاسفة.

المطلب الثاني: أسباب تأثر الصوفية بالفلسفة.

المطلب الثالث: جوانب تأثر الصوفية بالعقائد والنظريات الفلاسفة.

خاتمة: ذكرت فيها أهم النتائج.

فهرس المراجع.



التمهيد:

التعريف بالتصوف الفلسفي.

لا شك أن لكل علم سماته التي تميزه عن بقية العلوم، وإن حصل تداخل بين بعض هذه العلوم فلا يمنع ذلك من استقلاليتها في أصلها. ومصطلح الفلسفة: دخيل على اللسان العربي، فأصله يوناني، مكون من كلمتين "فيلا" "صوفيا" وتعني عندهم: محبة الحكمة(١).

أما تعريفها اصطلاحا: فقد تعددت الأقوال في ذلك، فهي عند أفلاطون(٢): إدراك الحقيقة. وعرفها أرسطو(٣) وغيره من فلاسفة اليونان بأنها: العلم بالأسباب القصوى، أو علم الموجود بما هو موجود، أو العلم بالأشياء العليا أو إدراك حقائق الأشياء على ماهي عليه، أو العلم بحقائق الأشياء، والعمل بما هو أصلح.

أما الفلاسفة المنتسبين للإسلام، فمجمل تعريفاتهم تدور حول الوقوف على حقائق الأشياء قدر ما يمكن الانسان أن يقف عليها، أو العلم بالموجودات على ما هي عليه حقيقتها بقدر الطاقة البشرية. فالفلسفة لديهم تعتمد على طاقة الإنسان، مما يدل على أنها مبنية على الاجتهاد العقلي في معرفة حقائق الأشياء(٤).

والمقصود من التصوف الفلسفي هو: التصوف الذي يعمد أصحابه إلى مزج أذواقهم الصوفية بمنظورهم العقلي، مستخدمين في التعبير عنه مصطلحا فلسفيا استمدوه من مصادر متعددة. وبناء على ذلك فإن سبب تسمية أصحاب هذا الاتجاه بالصوفية المتفلسفة أو الصوفية الفلاسفة أتى بالنظر إلى استنادهم لتلك الأفكار الفلسفية، واعتمادهم على العقل المجرد غير المنضبط بالشرع، وتأثرهم بعقائد ومصادر الفلاسفة، وما فيها من عناصر أفلاطونية وأفلاطونية محدثة متمثلة في المنهج الإشراقي القائم في المعرفة على الكشف والذوق، ومحاولتهم التوفيق بين أقوالهم وبين نصوص الشرع. ومن هنا غلب على هذا الاتجاه طابع الغموض، واحتيج لفهم مسائله وأقوال أصحابه جهدا مضاعفا(٥).

التفسير الصوفي:

يعتمد التفسير الصوفي على أن للقرآن ظاهرا وباطنا، ويقصد بالظاهر الشريعة وبالباطن الحقيقة، وعلم الشريعة علم المجاهدة، وعلم الحقيقة علم الهداية، وعلم الشريعة علم الآداب وعلم الحقيقة علم الأحوال، وعلم الشريعة يعلمه علماء الشريعة وعلم الحقيقة يعلمه العلماء بالله.(٦)

---

(١) ينظر: المعجم الفلسفي، جميل صليبيا (٢/١٦٠).

(٢) أفلاطون (٣٤٧ ـ ٤٢٨ ق. م) فيلسوف يوناني يُعَدّ من مشاهير فلاسفة العالم، ولد في أثينا من أسرة عريقة في المجد، بدأ أول دراسته بالرسم، ثم نظم الشعر، تتلمذ في سن العشرين على يد سقراط الذي كان له الدور الأكبر في نشأته الفلسفية. له من المؤلفات: "الجمهورية" و"القوانين". ينظر: الموسوعة الفلسفية، عبد المنعم الحفني ص٥٢.

(٣) أرسطو (٣٢٢ ـ ٣٨٤ ق. م) من كبار فلاسفة اليونان، تتلمذ على أفلاطون، ولازم أكاديميته قرابة عشرين عاما. مؤسس فلسفة المشائين، وهي الفلسفة التي تعتمد على المنهج العقلي للوصول إلى المعرفة، أي معرفة حقائق المحسوسات وسبب وجودها على هذه الصورة. من مؤلفاته: المقولات، الجدل، الخطابة، السياسة، كتاب ما بعد الطبيعة. ينظر: الموسوعة الفلسفية، عبد المنعم الحفني ص٣٦. التشيع الفلسفي عند الشيعة الاثني عشرية، ص٦٤.

(٤) ينظر: المعجم الفلسفي، جميل صليبيا (٢/١٦٠). والأثر الفلسفي في التفسير، بكار محمود الحاج ص٢٠

(٥) ينظر: نشأة الفلسفة الصوفية، عرفان عبد الحميد ص١٩. الموسوعة الفلسفية، الحفني ص٣٧. مدخل إلى التصوف، التفتازاني ص١٨٧.

(٦) ينظر: حقائق التفسير، السلمي (١/١٩). لطائف الإشارات، القشيري (١/٤١). المعجم الصوفي (٤/ ٢٧)

وينقسم التفسير الصوفي بشكل عام إلى نوعين: تفسير نظري أو فلسفي، وتفسير صوفي فيضي أو إشاري.

التفسير الصوفي النظري أو الفلسفي:

ومحور التفسير الصوفي النظري أو الفلسفي وقوامه على المباحث النظرية، والتعاليم الفلسفية. فمن كان من أصحاب هذه النزعة الفلسفية، نظر إلى القرآن من خلال نزعته، محاولا أن يجد في القرآن ما يشهد لنظرياته وفلسفاته، فإن لم يجد في القرآن ما يتفق مع تعاليمه – وهذا الواقع – أو يتماشى مع نظرياته، فلا سبيل له إلا أن يطوع القرآن قسرا بنحو ما يقول به، وإذا به الأمر ينتهي إلى تعسف في فهم النص القرآني وليه، فيخرجه عن ظاهره الذي يؤيده الشرع وتشهد له اللغة [(١)].

التفسير الصوفي الفيضي أو الإشاري:

وأما التفسير الصوفي الفيضي أو الإشاري، فهو تأويل آيات القرآن الكريم على خلاف ما يظهر منها بمقتضى إشارات خفية تظهر لأرباب السلوك، ويمكن الجمع بينها وبين الظاهر المراد أيضا[(٢)].

والفرق بين التفسير الصوفي الإشاري والتفسير الصوفي النظري من وجهين:

أولا: أن التفسير الصوفي النظري، ينبني على مقدمات علمية تنقدح في ذهن الصوفي أولا، ثم يُنزّل القرآن عليها بعد ذلك. أما التفسير الإشاري، فلا يرتكز على مقدمات علمية، بل يرتكز على رياضة روحية يأخذ بها الصوفي نفسه حتى يصل بزعمهم إلى درجة تتكشف له فيها من سجف العبارات هذه الإشارات القدسية، وتنهل على قلبه من سحب الغيب ما تحمله الآيات من المعارف السبحانية.

ثانيا: أن التفسير الصوفي النظري، يرى صاحبه أنه كل ما تحتمله الآية من المعاني، وليس وراءه معنى آخر يمكن أن تحمل الآية عليه. أما التفسير الإشاري فلا يرى الصوفي أنه كل ما يراد من الآية، بل يرى أن هناك معنى آخر تحتمله الآية ويراد منها أولا، وهو المعنى الظاهر الذي ينساق إليه الذهن قبل غيره[(٣)].

إذن "هو تأويل القرآن على خلاف ظاهره، لإشارات خفية تظهر لبعض أولي العلم، أو تظهر للعارفين بالله من أرباب السلوك والمجاهدة للنفس، ممن نور الله بصائرهم فأدركوا أسرار القرآن العظيم، أو انقدح في أذهانهم بعض المعاني الدقيقة، بواسطة الإلهام الإلهي أو الفتح الرباني، مع إمكان الجمع بينهما وبين الظاهر المراد من الآيات الكريمة"[(٤)].

المطلب الأول: أبرز مؤلفات ومفسري الصوفية الفلاسفة.

أولا: عرائس البيان في حقائق القرآن لأبى محمد الشيرازي البقلي ت(٦٠٦هـ):

التعريف بمؤلف هذا التفسير:[(٥)] روزبهان بن أبو النصر البقلي صدر الدين أبو محمد الصوفي الشيرازي، سكن شيراز فنسب إليها. عالم مشارك في التفسير والحديث والفقه والأصول والكلام والتصوف. توفي في منتصف المحرم سنة (٦٠٦هـ). له تصانيف كثيرة، منها: "عرائس البيان في

---

(١) ينظر: تفسير ابن عربي للقرآن حقيقته وخطره، الذهبي ص٧-١٠. التفسير الإشاري عند أهل السنة، الداسي ص١٥٥.

(٢) ينظر: اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، فهد الرومي (١/ ٣٦٦).

(٣) ينظر: التفسير والمفسرون، محمد حسين الذهبي (٢/ ٢٦١)

(٤) التبيان في علوم القرآن، الصابوني ص ١٩١

(٥) ينظر: الأعلام، الزركلي (٣٥/٣). هدية العارفين، إسماعيل باشا (٣٧١/١). ومعجم المفسرين من صدر الإسلام وحتى العصر الحاضر، عادل نويهض (١٩٢/١).

حقائق القرآن" وسيأتي الحديث عنه. وقد كتب وألف في كل علم، ففي التفسير له أيضا لطائف البيان، والإرشاد وكتاب العقائد، ومشرب الأرواح، وكتاب منطق الأسرار، والأنوار في كشف الأسرار، وكشف الحجب والأستار في مقامات أهل الأنوار، وسير الأرواح، وغير ذلك.

التعريف بتفسير عرائس البيان: جمع هذا التفسير بين النوع الإشاري والباطني والفلسفي، وقد استفتح المؤلف كتابه بمقدمة لم تتجاوز الصفحتين، مليئة بالعبارات الفلسفية والمصطلحات الصوفية وبين فيها مقصده من هذا التفسير ولماذا اتجه للتفسير الإشاري الباطني واستبعد التفسير الظاهري، وهو باعتماده للأول لا ينكر القول بالظاهر على حد قوله، ويقر بوجوده في القرآن، لكنه يقول: "فإن أطيار أسراري لما فرغت من الطيران في المقامات والحالات، وارتفعت من ميادين المجاهدات والمراقبات، ووصلت إلى بساتين المكاشفات والمشاهدات... ولما وجدتُ أن كلامه الأزلي لا نهاية له في الظاهر والباطن، ولم يبلغ أحد من خلق الله إلى كماله وغاية معانيه؛ لأن تحت كل حرف من حروفه بحراً من بحار الأسرار، ونهراً من أنهار الأنوار؛ لأنه وصف القديم، وكمال لا نهاية لذاته لا نهاية لصفاته..."(١).

ثم قال بعد أن نقل جملة من الأقوال في معاني الظاهر والباطن: "فتعرضتُ أن أغرف من هذه البحور الأزلية غرفات من حكم الأزليات، والإشارات والأبديات، التي تقصر عنها أفهام العلماء وعقول الحكماء، اقتداءً بالأولياء، وأُسوة بالخلفاء، وسُنَّة للأصفياء، وصنَّفتُ في حقائق القرآن، ولطائف البيان، وإشارة الرحمن في القرآن، بألفاظ لطيفة وعبارات شريفة". ثم عقب بذكر منهجه، فقال: "وربما ذكرت تفسير آية لم يفسِّرها المشايخ، ثم أردفتُ بعد قولي أقوال مشايخي مما عباراتها ألطف، وإشاراتها أظرف ببركاتهم، وتركتُ كثيراً منها؛ ليكون كتابي أخف محملاً وأحسن تفصيلاً، واستخرتُ الله تعالى في ذلك، واستعنتُ به، ليكون موافقاً لمراده، ومواظبا لسُنَّة رسوله وأصحابه وأولياء أُمَّته ..."(٢).

فالمؤلف هنا وإن كان ينص على أنه لا ينكر المعاني الظاهرة للقرآن، وما ذكره في تفسيره إنما هي لطائف وإشارات تجلَّت له من جانب الرحمن، لكن في كلامه ما يدل بأن الباطن مراد ويتفاوت الناس في إدراكه؛ لأنهم كما قال ينطقون على حسب مقاماتهم، وهم متفاوتون في إدراك هذه الإشارات كتفاوتهم في درجات المعاينات(٣).

ثانيا: التأويلات النجمية.

التعريف بـ "نجم الدين داية الرازي الأسدي" ت٦٥٤هـ(٤): عبد الله بن محمد بن شاهاور الرازي، الأسدي، نجم الدين أبو بكر. ولد بخوارزم. وأخذ الطريقة عن شيخه نجم الدين أبى الجناب المعروف بالبكري، وكان مقيماً أول أمره بخوارزم، ثم خرج منها أيام حروب جنكيز خان إلى بلاد الروم. شيخ الطريقة والحقيقة، وكان من أصحاب الحال والمقامات، أكثر من الترحال إلى الحجاز ومصر والشام والعراق وبلاد الروم. توفي ببغداد سنة (٦٥٤هـ).

---

(١) (١٢/١).
(٢) (١٣/١-١٤).
(٣) ينظر: التفسير والمفسرون، الذهبي (٢٨٩/٢). المؤلفات الرئيسية في التفسير الاشاري، الداسي ص١٠٧-١١١.
(٤) ينظر ترجمته: الوافي بالوفيات (٤٩٦/٥)، هدية العارفين، البغدادي (٤٦١/١).



مؤلفاته:[١] طبع بعض منها ومازال الكثير منها مخطوطا، ومنها: بحر الحقائق والمعاني في تفسير السبع المثاني ويعرف بـ "التأويلات النجمية"، مرصاد العباد من المبدأ إلى المعاد، منارات السائرين، سلوك أرباب النعم، تحفة الحبيب، وحسرة الملوك، سراج القلوب وغيرها.

التعريف بمؤلف تتمة التأويلات النجمية علاء الدولة السمناني ٧٣٦هـ:[٢] أحمد بن محمد بن أحمد بن محمد السمنانى، البيانانكى، الملقب بعلاء الدولة، وركن الدين، كان مولده فِي ذِي الْحجَّة سنة (٦٥٩هـ). تفقه على مذهب الشافعي، وطلب الحديث على كثير من شيوخ عصره، حتى برع في العلم. وَأَقْبل على شَأْنه وَمرض زَمَانا بتبريز فَلَمَّا عوفي تعبد وتأله وَعمل الْخلْوَة وَقدم بغداد ثم حج ورد إلى الوطن برا بِأُمِّهِ وَخرج عَن بعض مَاله. وَحج ثَلَاث مَرَّات وَتردد كثيرا إلى بغداد. حدث بصَحِيح مُسلم وبشرح السّنة لِلْبَغوِيّ، وبعدة كتب ألفها وَهِي كَثِيرَة. توفّي بعد أَن أوتر لَيْلَة الْجُمُعَة فِي رَجَب سنة (٧٣٦هـ). يذكر أصحاب التراجم أنه كتب ما يزيد على (٣٠٠) كتاب ورسالة، ومعظمها مفقود أو مازال مخطوطا. كما ذكروا بأن له تفسيراً كبيراً في ثلاثة عشر مجلداً، ولم يذكر هؤلاء أي وصف أو اسم له، وما إن كان على طريقة التفسير الإشاري الصوفي أو غير ذلك. ومن مصنفاته: آداب الخلوة، وسر البال في أطوار سلوك أهل الحال، شقائق الحدائق في شرح حدائق الحقائق في اشتقاق الجلال، العروة لأهل الخلوة، العروة الوثقى.

التعريف بتفسير "التأويلات النجمية": ذهب الدكتور الذهبي ومحقق النسخة المطبوعة الدكتور أحمد المزيدي إلى أن الكتاب هذا ألفه نجم الدين داية، وتوفي قبل أن يتمه، فأكمله من بعده علاء الدولة السمناني، ولذلك سيكون التعريف بهما كليهما. إلا أن الدكتور الداسي في كتابه "المؤلفات الرئيسية في التفسير الإشاري عند أهل السنة" نسب الكتاب إلى نجم الدين داية عبد الله بن محمد تلميذ نجم الدين كبرى، وأثبت تحت عنوان "اكتشاف المخطوطة ونسبتها إليه" الأدلة على صحة نسبة التفسير له من أوله إلى آخره. وذكر أن من أبرز تلك الأدلة ما وجده عند مطالعة المخطوط من مواضع تثبت إحالة المؤلف لكتبه الأخرى؛ فعند تفسير قوله تعالى: (كتابا متشابها) قال المؤلف: "وقد شرحنا حقيقة هذا في كتابنا منارات السائرين ومقامات الطائرين بالله فمن أراد فليطالع منه"[٣] وهذا العنوان في معاجم الكتب والمؤلفين لنجم الدين عبد الله، إلى آخر ما ذكره الدكتور الداسي من الاختلافات في النسخ التي اعتمدها الدكتور الذهبي ومحقق الكتاب المطبوع[٤].

وقد جعل محقق التأويلات النجمية "عين الحياة" اسما لتكملة التأويلات. وعند تتبع مؤلفات المترجم لهما، لم أجد في كتب التراجم وثبت المؤلفين والكتب من أثبت للسمناني كتابا في التفسير بهذا الاسم، ولعله جزء من تفسيره المفقود الذي ذكره في كشف الظنون. وإنما ذكروا أن "عين الحياة" من كتب نجم الدين الكبرى، كما في ترجمته في الأعلام، فقال: "فسّر القرآن العظيم في اثني عشر مجلدا على طريقة الصوفية، وصنف عين الحياة – خ بالأزهرية، جزء منه في تفسير الفاتحة"[٥]

---

(١) ينظر: معجم المؤلفين (١٢٢/٦). كشف الظنون، حاجي خليفة (٢٢٤/١)، (١٦٥٥/٢، ١٨٢٣).
(٢) ينظر ترجمته: طبقات الشافعية، الآسنوي (٣٤٩/١). والدرر الكامنة، ابن حجر (٢٩٦/١). الأعلام، الزركلي (٢٢٣/١). الوافي بالوفيات (٧/ ٢٣٣). ومعجم المفسرين، عادل نويهض (٦٩/١).
(٣) ذكر الدكتور الداسي أنها الورقة ٥٠٣ من نسخة المكتبة الوطنية بتونس. وفي الكتاب المطبوع (٢١٠/٥).
(٤) ينظر: المؤلفات الرئيسية في التفسير الشاري، الداسي ص١١٧-١٢٢. وقد وقفت على الكتاب في مكتبة الملك سلمان المركزية بعنوان "التأويلات النجمية" منسوبا لنجم الدين أحمد الخوارزمي، وفي قسم الكتب محدودة الاطلاع بعنوان "بحر الحقائق المسمى بالتأويلات النجمية" منسوبا لنجم الدين عبدالله.
(٥) (١٨٥/١).

وكذلك في هدية العارفين قال: "نجم الدين الكبرى الصوفي البغدادي توفي سنة (٦١٨هـ). من تصانيفه: أصول العشرة، رسالة الطرق، رسالة الهائم الخائف من لومة اللائم، سر الحدس، طوالع التنوير، عين الحياة في تفسير القرآن"(١).

وعند الاطلاع على هذا التفسير، والمقارنة بين ما كتبه نجم الدين داية، وبين ما كتبه السمنانى، يلاحظ أن هناك فرقاً بين التفسيرين، ومن تلك الفروق: أن نجم الدين يتعرض فيه أحياناً للتفسير الظاهر، ثم يعقبه بالتفسير الإشاري، أما الجزء الذي كتبه السمناني فلا يعرج فيه على المعاني الظاهرة. إضافة إلى صعوبة العبارة وغموض المعنى في تفسير السمناني، ويظهر ذلك فيما ذكره في مقدمته من قواعد فلسفية بنى عليها تفسيره، كقوله في مقدمته: أن لكل آية سبعة أبطن: فبطن مخصوص بالطبقة القالبية، وبطن مخصوص باللطيفة النفسية، وبطن مخصوص باللطيفة القلبية، وبطن مخصوص باللطيفة السرية، وبطن مخصوص باللطيفة الروحية، وبطن مخصوص باللطيفة الخفية، وبطن مخصوص باللطيفة الحقية، وكل بطن يخالف الآخر. ثم هو لم يقف عند هذا الحد، بل تعدَّاه إلى القول بأن لكل آية سبعين بطناً، بل سبعمائة(٢).

ومع قيمة تفسير نجم الدين العلمية، وما يحتويه من الأدلة والأقوال الموافقة للصواب إلا أنه بشكل عام تظهر عليه النزعة الفلسفية النظرية، والتأويلات الباطلة، ولا يخلو من عقائد كفرية كالقول بوحدة الوجود(٣) أما الجزء الأخير الذي كتبه السمناني فالطابع الغالب عليه هو الاتجاه الفلسفي والتأويلات الباطنية التي تجعله أقرب للتفسير الباطني، ومع تصريحه بإقرار ما ذكره أهل الظاهر من معاني وأنكاره على من أنكر ظاهر القرآن كإنكاره على من جحد الباطن، إلا أن القول بأنه أقرب للتفسير الباطني هو الأرجح؛ بدليل ما يذكره من اختصاصه بأسرار أطلعه الله عليها لا يمكن البوح بها(٤).

ومن ذلك قوله: "وحظ آخر للسالك من تفسير بطن هذه السورة: أن يتيقن بأن لكل قوة من قواها القابلة والفاعلة عذاب مختص بها لا ينفعها صلاح القوة الفاعلة، ولو فسدت الفاعلة لا ينفعها صلاح القوة القابلة، ولا يضر فساد القوة الفاعلة للقوة الصالحة القابلة وعلى العكس. وفي كشف هذا السر باب مفتوح إلى مطلع القرآن مما يجب إغلاقه؛ فسددته ورجعت إلى ما يليق بآذان المستمعين، وحوصلة المسترشدين. فاعلم أيها المسترشد إن السالك ربما يكون في ساعة واحدة في الجنة والجحيم وهذا مما شاهدناه مرارا في أنفسنا، وأنفس السالكين الذين سلكوا هذا الطريق بحضرتنا... وتتعجب من هذه الحالة المتضادة، وتتألم بألم الصورة المتألمة، وتتنعم بتنعم الصور المتنعمة، وربما يكون أربع صور، وربما يكون سبع صور، وربما يكون أن ترى العالم مملوء من صورك كل صورة في عمل خاص، وربما يكون أن تشاهد جميع الصور يتحركون بحركتك، وينبسطون ببسطك، وينقبضون بقبضك، ويتكلمون بكلامك، وكل شيء يصدر منك يصدر منهم، مثل الصورة المنطبقة في المرآة من عكس صورتك، وسر هذه الصورة يتعلق أيضا بحد القرآن؛ ولما كنا غير مأذونين في إفشائه فطوينا الصحيفة"(٥).

---

(١) (٩٠/١). وينظر: خزانة التراث -فهرس المخطوطات - الصادر من مركز الملك فيصل (٢٧٥/٣٥) الرقم التسلسلي ٣٣٧٩٦. ومعجم التاريخ «التراث الإسلامي في مكتبات العالم (المخطوطات والمطبوعات)» (٣٨١/١).
(٢) ينظر: مقدمة المحقق، والتفسير والمفسرون، الذهبي (٣٩٥/٢).
(٣) ينظر: قوله بوحدة الوجود (٣٣٦/١، ٣٤٧).
(٤) ينظر مثلا: عين الحياة (٨٥/٦، ١١٦، ١٢٨).
(٥) عين الحياة (١٨١/٦- ١٨٢).

ومما يؤكد كون تتمته من التفسير الباطني، وأنه من غلاة الصوفية؛ ما ذكره عن حاله في أول الطلب، وما اعتراه من الموانع والأذى من القوى القالبية والنفسية لما أراد أن يدخل إلى الخلوة في أربعين موسوية، فتفطنت القوى القالبية والنفسية الكافرة المشركة لأخيارهم القوى المؤمنة اللائمة فأمرضوه. وكان قد نصحه أخ من سلاك الطريقة؛ بأن يترك الخلق في العشر الأوائل، ويداو نفسه حتى تصح، ثم يدخل في الخلوة بزعمه على سنة المصطفى. فلما دخل ليلة أول أربعين وهيئوا له مشروبا ليشربه صبيحة تلك الليلة، دخل عليه رجل من خراسان ليشعرهم، فلما هيجهم بشعره غلب عليه الوقت؛ لأنه سمع هذا الكلام من الحق، ورقص وهيج في باطنه أشواقا عظيمة، فلما فرغ من السماع دخل الخلوة، وفتح الله عليه في تلك لخلوة بزعمه فتوحات عظيمة(١).

ثالثا: تأويلات القرآن لجمال الدين عبد الرزاق الكاشاني أو القاشاني ت٧٣٠هـ:

التعريف بالمؤلف:(٢) عبد الرزاق جمال الدين بن أحمد كمال الدين ابن أبي الغنائم محمد الكاشاني أو القاشاني(٣). وكاشان أو قاشان بلدة بالقرب من أصفهان إيران، وأهلها شيعة إمامية. يعد من كبار رجال التصوف في القرن الثامن الهجري. درس علوم الشريعة والفلسفة ثم انخرط في طرق التصوف، وكان مريدا لشيخه نور الدين عبد الصمد وهو الذي يستند إلى أقواله في تفسيره. وبعد موت شيخه وغيره ممن لازم طرقهم لم يجد بدلا عنهم فخرج للصحاري، ومكث فيها الشهور واختار العزلة والخلوة. وانتقلت إليه رئاسة الطريقة السهروردية. وانكب على قراءة كتب ابن عربي بعد وفاة شيخه لما رأى من تعظيمه وتقبيله لكتاب "فصوص الحكم"، وتفرغ بعد ذلك للتعمق فيها وشرحها، وتبسيطها لعامة الناس. توفي قيل في سنة (٧٣٠هـ)، وقيل غير ذلك. له عدة كتب، طبع بعضها ومنها مازال مخطوطا، ومن مؤلفاته: تأويلات القرآن. ومنها: "كشف الوجوه الغر في شرح تائية ابن الفارض"، "اصطلاحات الصوفية"، و"لطائف الإعلام في إشارات أهل الأفهام"، و"شرح منازل السائرين" للهروي الحنبلي، و"السراج الوهاج في تفسير القرآن"، و"شرح فصوص الحكم" لابن عربي.

التعريف بتأويلات القرآن:(٤) اختلفَ العلماء والباحثون في كتاب تفسير ابن عربي، حيثُ يقول عدد من الباحثين أنَّ هذا التفسير منسوب إلى محي الدين بن عربي وهو في الأصل من أعمال عبد الرزاق القاشاني، وقد نسبه لابن عربي نظرًا لشهرته. ويعتقد آخرون أنَّ هذا التفسير هو لابن عربي حقًّا، وهو ما ذهبت إليه دائرة المعارف الإسلامية كما نقله عنهم ورجحه الدكتور الداسي(٥).

ويعدُّ الشيخ محمد عبده من أولئك الذين يعتقدون بأنَّ هذا التفسير منسوب لابن عربي، وقد روى عنه الشيخ محمد رشيد رضا أنَّه قال في مقدّمة تفسيره: "وقد اشتبه على النَّاس فيه كلام الباطنية بكلام الصوفية، ومن ذلك التفسير الذي ينسبونه للشيخ الأكبر محي الدين بن عربي، إنما هو للقاشاني الباطني الشهير، وفيه من النزعات ما يتبرأ عنه دين الله وكتابه العزيز"(٦).

(١) ينظر: عين الحياة (١٣٠/٦).
(٢) ينظر ترجمته: الأعلام، الزركلي (٣٥٠/٣). معجم المؤلفين، كحالة (٢١٥/٥). مقدمة محقق كتاب لطائف الأعلام.
(٣) نسبة إلى كاشان أو قاشان: بالشين المعجمة، وآخره نون: مدينة قرب أصبهان إيران تذكر مع قمّ، ومنها تجلب الغضائر القاشانيّ. وأهلها كلهم شيعة إمامية. ينظر: معجم البلدان للحموي (٢٩٦/٤).
(٤) ينظر: معجم المطبوعات (١٤٨٦/٢). خزانة التراث (٢٢٠/١) فهرس المخطوطات الصادر من دارة الملك عبد العزيز، رقم ١٠٢٠١٩. وفي قسم مخطوطات المكتبة الأزهرية في القاهرة برقم: [٧٣٨] ١٥٤٨٧. وفي كشف الظنون: أن هذا التفسير اسمه: تأويلات القرآن وأن مؤلفه كمال الدين الكاشي السمرقندي.
(٥) ينظر: المؤلفات الرئيسية في التفسير الإشاري ص٩٢.
(٦) تفسير المنار، محمد رشيد رضا (١٨/١).

ويميل الدكتور الذهبي إلى الرأي بكون التفسير للقاشاني لعدة أسباب:

أولاً: أن جميع النسخ الخطية منسوبة للقاشانى، والاعتماد على النسخ المخطوطة أقوى، لأنها الأصل الذي أُخذت عنه النسخ المطبوعة(١).

ثانياً: نسبه صاحب كشف الظنون للقاشاني، وقال: "تأويلات القرآن المعروف بتأويلات القاشاني، هو تفسير بالتأويل على اصطلاح أهل التصوف إلى سورة (ص) للشيخ كمال الدين أبى الغنائم عبد الرزاق جمال الدين الكاشي السمرقندي، المتوفي سنة (٧٣٠هـ)، أوله: الحمد لله الذي جعل مناظم كلامه مظاهر صفاته..."(٢) وهي المذكورة في مقدمة التفسير المنسوب لابن عربي.

ثالثاً: جاء في تفسير سورة القصص من هذا الكتاب عند قوله تعالى: ﴿وَٱضۡمُمۡ إِلَيۡكَ جَنَاحَكَ مِنَ ٱلرَّهۡبِۖ فَذَٰنِكَ بُرۡهَٰنَانِ مِن رَّبِّكَ إِلَىٰ فِرۡعَوۡنَ وَمَلَإِيْهِۦٓ﴾ [القصص:٣٢] قال: "... وقد سمعت شيخنا نور الدين عبد الصمد قدّس روحه العزيز في شهود الوحدة، ومقام الفناء عن أبيه أنه ..." ونور الدين هذا هو نور الدين عبد الصمد ابن علىّ الأصفهاني، المتوفي في أواخر القرن السابع، والقاشاني توفي سنة (٧٣٠هـ)؛ فمن غير المعقول أن يكون نور الدين عبد الصمد شيخاً لابن عربي المتوفي سنة (٦٣٨هـ).

وهذا كله يؤكد أن هذا التفسير ليس لابن عربي، وإنما هو للقاشاني(٣).

لم يتناول المؤلف تفسير جميع الآيات واكتفي بمعظمها مراعيا ترتيب السور والآيات، ويلاحظ في هذا التفسير أن مؤلفه لم يتعرض فيه للكلام عن التفسير الظاهر للآيات، ومعظم ما فيه يدور بين التفسير الصوفي النظري الفلسفي والتفسير الإشاري غير المقبول؛ ولذا صنف من ضمن الاتجاه الفلسفي الباطني، يقول المؤلف في مقدمة كتابه: "فرأيت أن أعلق بعض ما يسنح في الأوقات من أسرار حقائق البطون، وأنوار شوارق المطلعات، دون ما يتعلق بالظواهر والحدود؛ فإنه قد عين لها حد محدود..."(٤).

رابعا: الفواتح الإلهية والمفاتيح الغيبية للنخجواني ت ٩٢٠هـ:

التعريف بالمؤلف:(٥) نعمة الله بن محمود النخجواني، ويعرف بالشيخ علوان، مفسر، صوفي كبير. أصله من "نخجوان"(٦)، رحل إلى الأناضول واستقر بآقشهر واشتهر وتوفي بها. سماه صاحب الشقائق النعمانية بابا نعمة، وقال عنه: "كَانَ رَحمَه الله تَعَالَى اخْتَار الْفقر على الْغنى، وَكَانَ يخفي نَفسه، وَكَانَ متبحرا فِي الْعُلُوم الربانية، وغريقا فِي بَحر الأسرار الإلهية. وَقد كتب تَفْسِيرا لِلْقُرْآنِ الْعَظِيم بِلَا مُرَاجعَة للتفاسير، وأدرج فِيهِ من الْحَقَائِق والدقائق مَا يعجز عَن ادراكها كثير من النَّاس، مَعَ الفصاحة فِي عِبَارَته والبلاغة فِي تعبيراته..."(٧).

---

(١) وقد وقفت على نسخة مخطوط جامعة الملك سعود (الرياض سابقا) قسم المخطوطات، وهي نسخة خطية حسنة، كتبت عام ١٠٠٩ه. رقم ٢٤٣٧ عدد ورقاتها ١٥٣ مزدوج. ولكن اعتمدت في بحثي على النسخة المطبوعة في وقفية الأمين غازي للفكر القرآني لوضوح الخط، وهي منسوبة لابن عربي، وقد حُذفت المقدمة والخاتمة منها.

(٢) كشف الظنون، حاجي خليفة (٣٣٦/١).

(٣) ينظر: التفسير والمفسرون، الذهبي (٢٩٦/٢).

(٤) تأويلات القرآن (٤/١).

(٥) ينظر ترجمته: الأعلام، الزركلي (٣٩/٨). طبقات المفسرين، الأدنروي ص٣٦٠. هدية العارفين، البغدادي (٤٩٧/٢).

(٦) بالفتح ثم السكون، وجيم مضمومة، وآخره نون. ويقال: نقجوان، بلد بأقصى أذربيجان. ينظر: معجم البلدان للحموي (٢٧٦/٥، ٢٩٨).

(٧) الشقائق النعمانية، طاشْكُبْري زَادَهْ ص٢١٤.

توفي سنة (٩٢٠هـ).

من مصنفاته:[١] الفواتح الإلهية والمفاتح الغيبية. ومنها: شرح أسرار النقطة. وهداية الإخوان وهو مختصر في التصوف. وله حاشية على تفسير البيضاوي، وحاشية على فصوص الحكم.

التعريف بكتاب الفواتح الالهية والمفاتيح الغيبية: يغلب على هذا التفسير التوجه الفلسفي، وقد قدم للكتاب بمقدمة تشتمل على مبادئ للتصوف وما يحصل من المعارف لأهل الحقائق عن طريق المكاشفة والذوق والوجدان، وقال في ذلك: "ثم لما كان ما ظهر فيه من جمل الفتوحات التي قد فتحها الحق ووهبها من محض جوده سمى من عنده بالفواتح الإلهية والمفاتح الغيبية الموضحة للكلم القرآنية والحكم الفرقانية. وقبل الخوض في المقصود لا بد من تمهيد أصل كلى جملي يتضمن على سرائر عموم المعارف، والحقائق، والمكاشفات، والمشاهدات الواردة على قلوب الكمل، وعلى مطلق الأوامر والنواهي، وعموم التكاليف والأحكام الواردة من الله، الموردة في الكتب والصحف الإلهية. وعلى أسرار مطلق الإنزال والإرسال، وحكم عموم الوحي والإلهام، ومصالح الولاية المطلقة والنبوة والرسالة، وعلى وضع الملل والأديان، وصور الطاعات والعبادات الدنيوية، والمعتقدات الأخروية من الحشر والنشر والجنة والنار والصراط والسؤال والحساب والجزاء، وما يترتب عليها من اللذات الجسمانية والروحانية، والدرجات العلية الجنانية، والدركات الهوية النيرانية، وغير ذلك من الأمور الجارية على ألسنة الكتب والرسل...

اعلم: أن الوجود البحت، وإن شئت قلت الذات الأحدية، أو الحقيقة المتحدة المحمدية، أو الهوية الشخصية السارية في عموم المظاهر والأكوان، أو مسمى اسم الله..." [٢].

ثم شرع في تفسيره بتلك العبارات الفلسفية والتأويلات الباطنية، وهو ما سيتبين – إن شاء الله – في المباحث الآتية.

ويلاحظ أنه لم يبين في مقدمته منهجه والهدف من تفسيره، لكنه ركز على أمرين، هما: العمل الصوفي الذي به يصل الإنسان إلى اليقين والذوق التام. والتخلق بالقرآن حتى نستشعر لذة التحقق والوجود والحضور[٣] وكسابقيه من أصحاب هذا الاتجاه فإنه لم يلتزم بتفسير جميع الآيات، لكنه راعى ترتيب السور والآيات، وتميز عن غيره بوضع مقدمة وخاتمة لكل سورة.

خامسا: روح البيان في تفسير القرآن لإسماعيل حقي ت١١٣٧هـ:

التعريف بالمؤلف:[٤] أبو الفداء إسماعيل حقي بن الشيخ مصطفي الإستانبولي، ولد سنة ١٠٦٣هـ في مدينة أدرنه التركية. متصوّف، مفسّر، تركيّ مستعرب، كان من أتباع الطّريقة الخلوتيّة،[٥] حنفيّ المذهب. توفي سنة (١١٣٧هـ).

مؤلفاته:[٦] كان تارة يؤلف بالعربية: مثل الرسالة الخليلية في التصوف، وهي رسالة عن الخلة: شروطها وطريقها وثمرتها وغايتها، والخلة التي وصل إليها سيدنا إبراهيم عليه السلام حينما أصبح خليل الله، وهي درجة لا تتأتى لغير الأنبياء. وله كتب بالتركية، مثل: ديوان شعره، وكتابه شجرة

---

(١) ينظر: معجم المؤلفين، كحالة (١١١/١٣). خزانة التراث (١٨/٥٠، ١٩) رقم ٤٩٠٣٤. كشف الظنون (١٢٩٢/٢).
(٢) الفواتح الإلهية (٣/١).
(٣) ينظر: المؤلفات الرئيسية في التفسير الاشاري ص١٣٣.
(٤) ينظر: الأعلام للزركلي (٣١٣/١). معجم المؤلفين، كحالة (٢٦٦/٢). هدية العارفين (٢١٩/١).
(٥) طريقة صوفية تنسب إلى محمد بن أحمد بن محمد كريم الدين الخلوتي. وكانت ذائعة الانتشار في ولايات الدول العثمانية، سنة ٩٣٨هـ / ١٥٣١م
(٦) ينظر: هدية العارفين (٢١٩/١). معجم المطبوعات لسركيس (٤٤٨)، إيضاح المكنون (١/ ٥٨٥).



اليقين في التصوف. وتارة يدخل بعض العبارات والشواهد في مؤلفاته العربية باللغة التركية، مثل: تفسيره للقرآن المسمى "روح البيان" وسيأتي الحديث عنه بالتفصيل. وله حاشية على تفسير سورة النبأ للبيضاوي مجلدين.

التعريف بكتاب "روح البيان": ذكر المؤلف في المقدمة سبب تأليفه وكتابته للتفسير، وأنه ألفه بإشارة من شيخه، فقد كان يقوم بالوعظ والتذكير في الجامع الكبير، وكان له بعض الصحائف التي التقطها في بلاد الروم من صفحات التفاسير وأدوات العلوم. ثم أنه كما قال: "وأردت أن ألخص ما فرط من الالتقاط، وأخلص الأوراق المتفرقة من مسامحات الألفاظ والحروف والنقاط، وأضم إليها مما سنح لي من المعارف، وأجعله في سمط ما أنظمه من اللطائف. وأسرد بأنملة البراعة، وإن كنت قليل البضاعة قصير الباعة ما يليه إلى آخر النظم الكريم، أن أمهلني الله العظيم إلى قضاء هذا الوطر الجسيم. وأبيّض للناس قدر ما حررته في الأسابيع والشهور، وأفرزته بالتسوية أثناء السطور؛ ليكون ذخرا للآخرة يوم لا ينفع مال ولا بنون"(١).

وقال في آخر التفسير: "هذا وقد تم تحرير روح البيان في تفسير القرآن، في مدة الوحي تقريبا لما أن أقصت الأقدار إلى أقاصي أقطار الأرض، وأيدي الأسفار النائية تداولتني من طول إلى عرض، حتى أقامني الله مقام الإتمام، فجاء بإذن الله التمام يوم الخميس الرابع عشر من جمادى الأولى المنتظم في سلك شهور سنة سبع عشرة ومائة وألف"(٢).

وعند النظر إلى تفسيره يلاحظ أنه يستخدم التفسير الصوفي الفلسفي. وقد استخدم المفسر اللغة الفارسية والتركية في تفسيره في مواضع الاستشهاد، فيورد جملا وأبياتا من الشعر بالفارسية أو التركية، ويكثر من الاستشهاد بشعر الحلاج. كما أنه ينقل كثيرا عمن سبقه من أصحاب هذا الاتجاه، كتفسير البقلي ونجم الدين كبرى، بل قد ينقل صفحات بكاملها عنهم، مع التزامه بنسبة الأقوال لهم في الغالب. وسيأتي الحديث – بإذن الله – عن منهجه وآرائه العقدية في المباحث الآتية.

المطلب الثاني: أسباب تأثر الصوفية بالفلسفة.

تظافرت عدة أسباب أدت لدخول الفلسفة إلى الفكر الصوفي، مما كانت سببا في تأثر مفسري الصوفية بالفلسفة. ومن أهم تلك الأسباب:

أولا: ترجمة كتب الفلسفة.

تعد الترجمة الدور الأبرز في نقل الفلسفة اليونانية والفارسية والسريانية والهندية، وما تحويه من مناهج وعقائد فاسدة؛ حيث إنه لما عربت الكتب اليونانية في حدود المئة الثانية، أدخلوا بعض المصطلحات التي عربوها من الألفاظ اليونانية في العقيدة، وأبقوها على مدلولها المخالف للعقيدة الصحيحة، وأدخلوا فيها من أنواع الباطل في الأمور الإلهية ما ضل به كثير منهم(٣). ومع أن دخول هذه الفلسفات إلى بلاد المسلمين بدأ من القرن الثالث الهجري، ورغم أن بعض الكتب اليونانية قد ترجمت تلك الفترة إلا أنه لم يظهر أثر ذلك جليا في أقوال المتصوفة الأوائل، وإنما ظهر ذلك الأثر في القرن الخامس الهجري بواسطة الفلاسفة الإشراقيين(٤).

---

(١) روح البيان (١/٢-٣).
(٢) روح البيان (٣٠/٥٥٢).
(٣) ينظر: أصول الفلسفة الإشراقية عند السهروردي، محمد علي أبو ريان. مكتبة الانجلو- القاهرة. ط: الأولى ١٩٥٩م ص٧٢، ٨٢. الفكر الصوفي، عبد الرحمن عبد الخالق ص٣٤. الأثر الفلسفي في التفسير، بكار محمود الحاج ص٢٣.
(٤) ينظر: تاريخ التصوف الإسلامي، عبد الرحمن بدوي ص٥٦. مدخل إلى التصوف، التفتازاني ص٣٣.

وكان لترجمة كتب اليونان دور رئيس في ربط تاريخ التصوف الفلسفي بها؛ ففي عصر الدولة الأموية طلب خالد بن يزيد بن معاوية ت(٨٥هـ) إحضار جماعة من الفلاسفة، وأمرهم بنقل الكتب في الصنعة إلى اللغة العربية، وكان الدافع لذلك رغبته الشخصية. وجاء في "الفهرست" أنه قيل له: "لقد جعلت أكثر شغلك في طلب الصنعة، فقال: ما أطلب بذاك إلا أن أغني أصحابي وإخواني، وإني طمعت في الخلافة فاختزلت دوني، فلم أجد منها عوضا إلا أن أبلغ آخر هذه الصناعة، فلا أحوج أحدا عرفني يوما أو عرفته إلى أن يقف بباب السلطان رغبة أو رهبة"[١].

وفي عهد الخليفة عمر بن عبد العزيز ت(١٠١هـ) ترجمت كتب الطب؛ مما يدل على أن الترجمة في هذا العصر الأموي اقتصرت على ترجمة العلوم الطبيعية، دون أن تتجاوزها إلى العلوم العقلية، كالمنطق وما وراء الطبيعة؛ وذلك لحاجتهم لهذه العلوم، مع عدم معارضتها للإسلام في الجملة.

وفي عصر الدولة العباسية بدأت الترجمة تأخذ طابعا مختلفا، فترجمت إلى جانب كتب العلوم الطبيعية كتب المنطق. وأول من اشتهر بترجمة المنطق: عبد الله بن المقفع ت(١٥٨هـ) كاتب الخليفة أبي جعفر المنصور ت(١٣٦هـ)، يقول ابن النديم ت(٣٨٤هـ): "وقد كانت الفرس نقلت في القديم شيئا من كتب المنطق والطب إلى اللغة الفارسية، فنقل ذلك إلى العربية عبد الله بن المقفع وغيره"[٢].

وأكمل يحيى بن خالد البرمكي ت(١٩٠هـ) وزاد في ترجمة الكتب الفلسفية، حتى انفتح باب الترجمة على مصراعيه، وعمل ما لم يعمله سابقوه بأن قام بترجمة الفلسفة الإلهية اليونانية، وشجع على ترجمة أمهات الكتب الأجنبية في مختلف اللغات في الفلسفة والطب والطبيعة والفلك والرياضة. وازدهرت مكتبة بيت الحكمة التي أنشأها هارون الرشيد ت(١٩٣هـ)، وطورها ابنه المأمون ت(٢١٨هـ) تطويرا كبيرا عما كانت عليه، وعمل فيها كثير من النقلة عن اللغة اليونانية والسريانية والفارسية والقبطية.

وبلغت الترجمة ذروتها في عصر المأمون؛ فوثق علاقاته بملوك الروم، وأتحفهم بالهدايا الثمينة، وسألهم صلته بما حضرهم من كتب فلاسفة اليونان. وذكر المؤرخين أن من شروط عقد الصلح بينه وبين الإمبراطور البيزنطي أن يعطيه مكتبة من مكتبات الآستانة، وحصل في ذلك مراسلات بينهما انتهت بموافقة الإمبراطور على ذلك[٣].

لقد كانت ترجمة علم المنطق والفلسفة الإلهية خاصة من أهم أسباب دخول الفلسفة في العقائد الإسلامية. والأمر الذي يلفت الانتباه في أمر هذه الترجمة أنّ معظم هؤلاء النقلة كانوا نصارى، وبعضهم يهود، من أمثال: يعقوب الرهاوي النصراني ت(٧٠٨م)، يوحنا بن ماسويه النصراني ت(٨٥٧م)، حنين بن إسحاق ت٨٧٣م وابنه إسحاق ت(٩١٠م) وهم نصارى، وقسطا بن لوقا ت(٩١٢م)، وأبو بشر متى بن يونس ت(٣٢٨هـ) وغيرهم كثير[٤].

---

(١) الفهرست لابن النديم ص٤٣٤.
(٢) الفهرست ص٣٠٠.
(٣) ينظر: طبقات الأمم، صاعد الأندلسي ص٦٤.
(٤) انظر أسماء جملة منهم وأخبارهم في: الفهرست لابن النديم ص٣٤٠-٣٤٢، طبقات الأمم لصاعد الأندلسي ص٦٨، نشأة الفلسفة الصوفية لعرفان عبد الحميد ص٥٥.

ولا شك في أثر الفلسفة اليونانية والأفلاطونية الحديثة في ظهور التصوف الفلسفي؛ فعامل الترجمة والاختلاط برهبان النصارى في البلاد التي فتحها المسلمون كان له أثره على الفكر الإسلامي عامة والمتصوفة بشكل أخص، ومن تلك الأثار فلسفة أفلوطين في المعرفة والتي تعتبر المعرفة مدركة بالمشاهدة في حال الغيبة عن النفس وعن العالم المحسوس(١).

ومما يدل دلالة واضحة على تأثر التصوف بتلك الكتب المترجمة؛ استعمال الصوفية بشكل عام، وأصحاب الاتجاه الفلسفي خاصة للمصطلحات والمعاني التي كانت سائدة في الفكر اليوناني، كمصطلح الفناء والفيض، والكشف، والعلة والمعلول، وواجب الوجود، ووحدة الوجود، وما تشير إليه من عقائد. وبالرغم من أن أقوالهم وعباراتهم صريحة في استخدام هذه المصطلحات بدلالتها الفلسفية إلا أنه وجد من يدافع ويبرئ ساحتهم، زاعما أن ظاهرها مصطلحات فلسفية، وحقيقتها مفاهيم أخرى لدى الصوفية تختلف تماما عما عليه الفلاسفة(٢).

ثانيا: تأثر الصوفية بالفلسفات القديمة.

من أهم أسباب تأثر الصوفية بالفلسفة والتي ظهر أثرها جليا على مفسريهم: اطلاعهم على الفلسفة اليونانية والفلسفة الشرقية، وقد تعددت الأقوال في كيفية وصول والتقاء الفلسفة اليونانية بالفلسفات الشرقية، والذي يهم هنا هو دخول هذه الفلسفات لبلاد المسلمين، وامتزاجها بالفكر الصوفي.

وغالبا ما ينصرف الذهن عند الحديث عن الفلسفة إلى فلسفة اليونان، والحقيقة أن الفلسفة غير مقصورة على اليونانيين، بل كانت في أهل العراق ثم صارت إلى أهل مصر ثم انتقلت إلى اليونانيين ولم تزل إلى أن انتقلت إلى السريانيين ثم إلى العرب. وكان اليونانيون يسمونها الحكمة على الإطلاق، والحكمة العظمى. ويسمون المقتني لها فيلسوفا، ويعنون أنه المحب والمؤثر للحكمة العظمى. والفيلسوف الكامل على الإطلاق عندهم هو من تحصلت له العلوم النظرية، وتكونت له قوة على استعمالها في كل من سواه بالوجه الممكن فيه، فهو الذي حصلت له الفضائل النظرية أولا ثم العملية ببصيرة يقينية.

وتعد مصر ممثلة في الإسكندرية من أبرز القنوات التي عن طريقها دخلت الفلسفة لبلاد المسلمين؛ فقد كانت أكبر حاضرة يونانية شرقية، وكانت مركزا لالتقاء الأمم المختلفة من اليونان والعرب والفرس والأحباش وغيرهم. وأدى وجود الفلسفة اليونانية في بلد يسيطر عليه النصارى لتكوين الأفلاطونية المحدثة(٣).

ومما يدل إلى كون التصوف استمد عقائده وأفكاره من الديانات والفلسفات الشرقية؛ أن معظم الصوفية الأوائل من أصول غير عربية، مثل: إبراهيم بن أدهم ت(١٦٢هـ) وأبو يزيد البسطامي ت(٢٦١هـ). إضافة إلى وجود التشابه بين عقائد تلك الديانات وعقائد فلاسفة الصوفية، كالقول بوحدة الوجود والفناء الصوفي الذي يقصد به استغراق النفس في الذات الإلهية(٤).

---

(١) ينظر: نشأة الفلسفة الصوفية، عرفان عبد الحميد ص٢٢. موقف شيخ الإسلام من آراء الفلاسفة، الغامدي ص٨٠.
(٢) ينظر: مدخل إلى التصوف، التفتازاني ص٣٣-٣٤.
(٣) نسبة إلى الفيلسوف الاسكندراني أفلوطين، ولد سنة ٢٠٤م، ورحل إلى فارس، ودرس الفلسفة الشرقية، ومات في روما سنة ٢٧٠م. والأفلاطونية المحدثة فلسفة دينية تسعى لاحتواء عدة عقائد وديانات مختلفة، وطقوس وأساطير سائدة. ينظر: إخبار العلماء بأخبار الحكماء، القفطي ص١٧٠. الموسوعة الفلسفية، الحفني ص٥٦.
(٤) ينظر: التصوف المنشأ والمصادر لإحسان إلهي ص١١٨-١١٩. مدخل إلى التصوف، التفتازاني ص٢٩-٣٠، ١١٠.

ثالثا: دور الفلاسفة المنتسبين للإسلام في التأثير على الصوفية.

جاء الفلاسفة المنتسبين للإسلام أمثال: الكندي(١)، والفارابي(٢)، وابن سينا(٣) ووجدوا ما تحويه فلسفة اليونان من الكفر والزندقة والمخالفة الصريحة للوحي فحاولوا التوفيق بينها وبين علوم المسلمين، فخلطوا علوم المسلمين بعلوم اليونان، لكنهم جعلوا فلسفة اليونان هي الأصل الذي تبنى عليه غيرها من العلوم، فأفسدوا بذلك، وحرفوا كثيرا من الألفاظ والمصطلحات في أصول الدين وعلوم الشريعة. وكان لابن سينا وابن عربي(٤) وأمثالهما من دعاة الباطنية وغلاة الصوفية الدور الكبير في مزج مذاهب الفلاسفة بعلوم المسلمين، وإخراجها في قالب التصوف والتحقيق(٥).

ويعد شهاب الدين السهروردي(٦) من مؤسسي الفلسفة الإشراقية في العالم الإسلامي، ومن الممكن ردّ مجمل العناصر التي اعتمدها السهروردي في تشييد فلسفته إلى مزج الفلسفة اليونانية بالأديان الفارسية. ويرجع أصل الأثر الفارسي على السهروردي لمسقط رأسه "إيران" فلا عجب أن تمتزج تلك الفلسفات في شخص كالسهروردي، ويخرجها فيما عرف بـ "الفلسفة الإشراقية" والتي شرحها في كتابه "حكمة الإشراق" أي: حكمة المشرق، ويعني بها إشراق الشمس عند طلوعها، أو الظهور الصباحي للأنوار المعقولة الذي يتبدى للصوفية.

والمراد بها الفلسفة الروحانية القائمة على أن المعرفة الإنسانية إلهام من العالم العلوي، وهي فلسفة أفلاطونية يصفها أتباعها بالإشراقية في مقابل فلسفة المشائين أتباع أرسطو أصحاب الفلسفة الصورية. وهؤلاء تقوم المعرفة عندهم على التفكير الاستدلالي والاحتجاج المنطقي، بخلاف أولئك

---

(١) الكندي: أبو يوسف يعقوب بن إسحاق، من قبيلة كندة إحدى القبائل المعروفة في شبه الجزيرة العربية. ولد في الكوفة عام ١٨٥ه. أطلق عليه لقب "فيلسوف العرب"، كان ممن ندبه المأمون لترجمة كتب أرسطو، وله معرفة باللغة اليونانية والسريانية. مات سنة ٢٦٠ه، وقيل ٢٥٨ه. ينظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي (٣٣٧/١٢). الفهرست، ابن النديم ص٣٥٧. تاريخ فلاسفة الإسلام، محمد لطفي ص٢١.

(٢) الفارابي: أبو نصر محمد ولد في فاراب تركستان، ولا يعرف تاريخ ولادته. درس في بغداد وحران، وأقام في حلب في بلاط سيف الدولة الحمداني. ولقب بـ "المعلم الأول" وتوفي في دمشق سنة ٣٣٩ه. لقب بالمعلم الثاني. من مؤلفاته: الموسيقى الكبير، السياسة المدنية، والسيرة الفاضلة. ينظر: إخبار العلماء في أخبار الحكماء، القفطي ص١٨٨.تاريخ فلاسفة الإسلام، محمد لطفي ص٣٣.

(٣) ابن سينا: أبو علي الحسين بن عبد الله، الملقب بـ "الشيخ الرئيس". فارسي الأصل نشأ في بلاد ما وراء النهر، وتوفي في همدان سنة ٣٢٧ه. عُرِف بالشيخ الرئيس، وقد بلغت الفلسفة على يده القمة، وفاقت شهرته في مضمار الطب. من مؤلفاته: القانون، الشفاء، وهو أهمها ولخصه في النجاة، الإشارات والتنبيهات، عيون الحكمة وغيرها كثير. ينظر: تاريخ فلاسفة الإسلام، محمد لطفي ص٧١. عيون الأنباء لابن أبي أصيبعة ص٤٣٧.

(٤) محمد بن علي بن محمد بن العربي، أبو بكر الحاتمي الطائي الأندلسي، المعروف بمحيي الدين بن عربي، يلقبه الصوفية بالشيخ الأكبر. فيلسوف، وقدوة القائلين بوحدة الوجود. ولد في ليلة الاثنين سابع عشر رمضان سنة ستين وخمسمائة بمرسية من بلاد الأندلس، وانتقل إلى إشبيلية. طاف البلاد فزار الشام، وبلاد الروم، والعراق، والحجاز. وأنكر عليه أهل الديار المصرية شطحات صدرت عنه. واستقر في دمشق، ومات فيها. من مؤلفاته: الفتوحات المكية، وله كتاب فصوص الحكم، فيه أشياء ظاهرها كفر صريح. مات سنة٦٣٨ه. ينظر: الأعلام، الزركلي (٢٨١/٦). طبقات المفسرين، الأدنروي ص٢٣٠.

(٥) ينظر: الأثر الفلسفي في القرآن، بكار محمود ص٣٤-٣٦. الفلسفة الصوفية، عرفان عبد الحميد ص٧٧. موقف شيخ الإسلام من آراء الفلاسفة، الغامدي ص١٧٦.

(٦) أبو الفتوح شهاب الدين يحيى بن حبش بن أميرك السهروردي، الملقب بالشيخ المقتول. طالع كتب ابن سينا، وتصوف وتقرب من الملك الظاهر بن السلطان صلاح الدين الأيوبي ت٦١٣ه وحضر مجالسه. كان يميل إلى سماع الموسيقى، سليط اللسان، لا يحترم الفقهاء والشيوخ، وكان أحياناً يرتدي الخرق والثياب المهلهلة. رديء الهيئة لا يغسل له ثوباً ولا يقص ظفراً ولا شعراً. وقد أمر صلاح الدين ابنه الملك الظاهر بقتله لانحلال عقيدته، وكان ذلك عام ٥٨٧هـ. ينظر: وفيات الأعيان، ابن خلكان. (٢٦٨/٦- ٢٧٠). الأعلام للزركلي (١٤٠/٨).



الذين تقوم المعرفة عندهم على المكاشفة، وفيه تشرق النفس وتستحضر نفسها بانتزاعها من عالم المادة الأرضي، الذي هو برزحها[١].

إذن الصوفية المتفلسفة تعتمد على المذهب الأفلاطوني من خلال اعتمادها على نظرية المعرفة؛ فالمعرفة الحقيقية اليقينية لا تدرك إلا بالتأمل الباطني، والمجاهدة النفسية في درجات الكشف والمشاهدة؛ ليتضح من خلالها للمتأمل حقائق الأشياء على ما هي عليه. وأخذ هؤلاء الصوفية المتفلسفة بهذه النظريات، وزعموا أن الوقوف على ظواهر النصوص حجاب يمنع من الوصول إلى حقائق الأشياء. فهي فلسفة تقوم على العلم التام بحقيقة الوجود، ضمن طريق محدد يقوم على جملة عبادات وممارسات توصل السالك إلى معرفة الذات الإلهية، ولا يمكن أن يدرك مرحلة الإشراق إلا بعد الفناء في الذات الإلهية[٢].

ومن أهم تلك الفلسفات الشرقية التي انتقلت إلى الصوفية: "الغنوصية"، وأصلها يوناني من كلمة "غنوصيص". ومعناها: علم، أو معرفة، أو حكمة، أو عرفان. وتُستخدَم عند المتصوفين لتدل على نوع أسمى من المعرفة يُلقَى في القلب في صورة كشف، أو إلهام.

والغنوصي هو العرفاني الذي لا يقنع بظاهر الحقيقة الدينية، بل يغوص في باطنها لمعرفة أسرارها. فالمعرفة هنا لا تعني العلم، بل بذل مجهود متواصل بقصد التطهير والتخلص من الأدران، والتوصل للصيغة الغنوصية اللازمة لرحلة العودة للاندماج من جديد في العالم الإلهي الذي جاء منه الإنسان. وهي فلسفة لا تعتبر العلم بواسطة المعاني المجردة والاستدلال كالفلسفة، وإنما هي المعرفة بالحدس لا بالعقل، وبالوجد لا بالاستدلال، وغايتها الوصول إلى عرفان الله على هذا النحو بكل ما في النفس من قوة حدس وعاطفة وخيال[٣].

ويظهر أثر مذهب الغنوصية، والإشراقية في التصوف في دعوتهم إلى التقشف واتصال النفس بالملأ الأعلى، إذ يعتقد بوجود عالم روحاني نوراني فوق عالم الطبيعة، لا يدرك العقل حسنه وبهاؤه، تشتاق إليه الأنفس الزكية. وكل إنسان يبلغ ذلك العالم إذا أحسن تقويم نفسه بالتبري من العجب والتجبر والرياء والحسد، وغيرها من الشهوات الجسدانية، وطهر نفسه من علائق هذا العالم المادي؛ وبذلك يصير أهلا أن يلحق بالعالم الروحاني، ويطلع على ما يشاء من الحكمة الإلهية.

وقد تبنى الصوفية المتفلسفة هذا المنهج في المعرفة ومزجوه بالفكر الأفلاطوني، فظهرت فكرة الاعتقاد بأسبقية الروح على البدن، وأنها كانت تحيا في عالم المثل والحقائق المجردة، حيث الصلة مباشرة مع مصدر المعرفة اليقينية، ثم هبطت إلى العالم المادي الحسي.

وبناء على هذه الفكرة فإن الروح الإنسانية كما هبطت وتدنت في الدرجات من عالم الروحانيات والمثل المجردة إلى عالم الحسيات، أو من منبع المعرفة اليقينية المطلقة إلى الظنية الحسية؛ فإنها كذلك قادرة على العودة إلى حيث كانت عن طريق سلم يعرف عند الصوفية بالمقامات، فإذا وصلت أشرقت الأنوار العقلية عليها، فتبدأ تبصر ما لا طاقة للعقل أن يشرف عليه بالاستدلال بالحجة والبرهان، أو للحس أن يصل اليه بالتجربة[٤].

---

(١) ينظر: أصول الفلسفة الإشراقية عند السهروردي ص٦٥-٦٦.
(٢) ينظر: التشيع الفلسفي عند الشيعة الاثني عشرية، ص٦٥.
(٣) ينظر: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية للمسيري (٣٨/١)، أصول الفلسفة الإشراقية ص٦٩-٧٠.
(٤) ينظر: الفلسفة الإشراقية عند السهروردي ص٦٤-٧٧. نشأة الفلسفة الصوفية، عرفان عبد الحميد ص١٥٦، ١٦٨. الموسوعة الفلسفي، الحفني ص٢٤٨.



وقال الصوفية المتفلسفة بفكرة الوجود السابق للروح على البدن، وأقاموا عليه نظرية النور المحمدي والإنسان الكامل والولاية الصوفية، وادعو أن الروح حبيسة الجسد، وهي تسعى للخلاص منه؛ لتصل إلى عالم الحقيقة. وهذه الفكرة لها امتدادها في الفكر الصوفي، وكان لها وجود في الرسائل المنسوبة للصوفية الأوائل: كالجنيد ت(٢٩٨هـ) وغيره، ولكن الصوفية المتفلسفة فصلوا فيها، وبنوا عليها عقائدهم المنحرفة. يقول الحلاج(١): "أنوار النبوة من نوره – أي النبي– برزت، وأنوارهم من نوره ظهرت، وليس في الأنوار نور أنور وأظهر وأقدم من القدم، سوى نور صاحب الكرم، همته سبقت الهمم، ووجوده سبق العدم، واسمه سبق القلم"(٢).

وأقوال الصوفية المتفلسفة في تلقيهم علم الباطن، وما أشرقت به نفوسهم من الأسرار والمعارف هو – بزعمهم – نتيجة ما حصل لهم من الفيض الإلهي، والترقي في علم المثل والحقائق؛ فقد صرحوا بأن ما كتبوه هو بعض ما يسنح لهم في بعض الأوقات من أسرار حقائق الباطن، وأنوار المشارق، وإلهام من الله اختصوا به؛ يرد بتوفيق الله على قلوبهم دفعة واحدة. وأنه تجلى لهم بكلامه وكشف لقلوبهم وعقولهم وأسرارهم عن علوم حقائقه وأنوار جماله، وجعلها مواضع أودع فيها خفي رموز خطابه، وما في كتابه من أسراره ولطيف إشاراته من علوم المتشابهات ومشكلات الآيات. وباطن القرآن استأثر الحق لأصفيائه وأوليائه، وستر هذه الأسرار عن غيرهم من علماء الظاهر. وكلما ترقى العارف عن مقامه؛ انفتح له باب فهم جديد، واطلع على معاني جديدة(٣).

المطلب الثالث: جوانب تأثر الصوفية المتفلسفة بالعقائد والنظريات الفلسفية.

جوانب تأثر الصوفية بالعقائد الفلسفية كثيرة، ومن أبرزها ما ظهر في تفاسيرهم من العقائد

أولا: عقيدة وحدة الوجود:

أهم المحاور المنحرفة التي دارت حولها فكرة التوحيد عند الصوفية المتفلسفة؛ قولهم في وحدة الوجود المشابه لعقيدة أصحاب الوحدة(٤) والمراد بعقيدة وحدة الوجود: أن ليس هناك موجود إلا الله، وما هذه الظواهر التي نراها في الكون إلا مظاهر لحقيقة واحدة، هي الحقيقة الإلهية، وهذه الحقيقة تنوعت وجودياتها ومظاهرها في هذا الكون المشاهد، ولا موجود حقيقة إلا الله. فمدار هذه العقيدة على أن هناك ثنائية وجودية، واجب الوجود وممكن الوجود، ويترجم هذا أن الواحد تصدر عنه

---

(١) الحلاج: الحسين بن منصور يكنى بأبي مغيث، كان جده مجوسيا اسمه محمي من أهل بيضاء فارس نشأ بواسط، ويقال بتستر، ودخل بغداد وتردد إلى مكة مرارا للحج وجاور بها سنوات متفرقة، وكان يصابر نفسه ويجاهدها فلا يجلس إلا تحت السماء في وسط المسجد في الحر والبرد ولا يأكل إلا بعض قرص ويشرب قليلا من الماء معه وذلك وقت الفطور مدة سنة كاملة ويجلس على صخرة في قبالة الحرم في جبل أبي قبيس. وقد صحب جماعة من سادات مشايخ الصوفية كالجنيد بن محمد وعمرو بن عثمان المكي وأبي الحسين النوري. وأخبار الحلاج كثيرة والناس مختلفون فيه وأكثرهم على أنه زنديق. قتل سنة٣٠٩هـ. ينظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي (٣١٥/١٤). الوافي بالوفيات، الصفدي (٤٦/١٣).

(٢) الطواسين ص١١. وينظر أقوال ابن عربي والجيلي: نشأة الفلسفة الصوفية، عرفان عبد الحميد ص١١٢-١١٤. الموسوعة الفلسفية، الحفني ص٦٩.

(٣) ينظر: عرائس البيان (١٢/١)، (٢٧٢/٣)، عين الحياة (٤٩/٦)، تأويلات القرآن (٤/١).

(٤) أهل الوحدة هم الذين يقولون بوحدة الوجود، أي أن الوجود واحد فالوجود الواجب للخالق هو الوجود الممكن للمخلوق، كما يقول ذلك ابن عربي، وابن سبعين، وغيرهما من أهل الوحدة، فهم يقولون إن الله لا يوجد مستقلاً عن الأشياء، وهو نفس العالم، والأشياء مظاهر لحقيقته الكلية أو مظاهر لذاته تصدر عنه بالتجلي. ينظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ٢٤٩/٢، الموسوعة الفلسفية للحفني ص٣٨٠.



الكثرة، أي كثرة المخلوقات والمصنوعات. ويأتي هذا الاعتقاد بعد التشبع بفكرة الحلول في بعض الموجودات؛ إذ حقيقته لا شيء إلا الله وكل ما في الوجود يمثل الله عز وجل لا انفصال بين الخالق والمخلوق، وأن وجود الكائنات هو عين وجود الله تعالى ليس وجودها غيره ولا شيء سواه البتة[١].

ووحدة الوجود ظهرت مع ابن الفارض ت (٦٣٢هـ) وابن عربي ت(٦٣٨هـ) كرد فعل على الفكرة الإثنينية التي تقسم الوجود إلى: واجب الوجود وهو الله، وممكن الوجود وهو العالم؛ وبالتالي فليست مظاهر العالم المختلفة إلا مظاهر لله تعالى، أي ليس لله وجود إلا الوجود القائم بالمخلوقات، وليس هناك غيره ولا سواه، وأن العبد إنما يشهد السوى مادام محجوبا، فإذا انكشف الحجاب رأى أنه لا أثر للغيرية ولا للكثرة، وعاين الرائي عين المرئي، والمشاهد عين المشهود[٢].

ولم يظهر مذهب وحدة الوجود في صورته الكاملة إلا على يد ابن عربي، وخلاصة مذهبه أن وجود الممكنات هو عين وجود الله، وليس تعدد الموجودات وكثرتها إلا وليد الحواس الظاهرة، والعقل الإنساني قاصر عن إدراك هذه الوحدة الذاتية للأشياء. فالحقيقة الموجودات واحد في جوهره وذاته، متكثر في صفاته وأسمائه، ومتعدد من حيث الإضافات والنسب. ويعتقد أن هذه الكثرة لا ترى إلا على مستوى الظاهر، أما على مستوى الباطن فهناك وحدة وجودية تنصهر فيها المخلوقات مع الخالق الأزلي. أي: أن هناك وجودا واحدا يلتحم فيه العاشق الصوفي مع المعشوق الرباني في وحدة من الاتحاد والشوق الروحاني، ومتى كانت هناك كثرة فتعود في الأصل إلى هذه الوحدة الصوفية[٣].

يقول ابن عربي ت(٦٣٨هـ): "فكل ما ندركه فهو وجود الحق في أعيان الممكنات؛ فمن حيث هوية الحق هو وجوده، ومن حيث اختلاف الصور فيه هو أعيان الممكنات، فكما لا يزول عن الظل باختلاف الصور اسم الظل، كذلك لا يزول باختلاف الصور اسم العالم أو اسم سوى الحق، فمن حيث أحدية كونه ظلاً هو الحق، لأنه الواحد الأحد، ومن حيث كثرة الصور هو العالم فتفطن وتحقق ما أوضحته لك. وإذا كان الأمر على ما ذكرته لك؛ فالعالم متوهم ماله وجود حقيقي، وهذا معنى الخيال. أي: خيل لك أنه أمر زائد، قائم بنفسه، خارج عن الحق، وليس كذلك في نفس الأمر "[٤].

وليس المجال هنا لدراسة أصول هذه العقيدة ومن قال بها، وإنما المعني دخولها على الفكر الصوفي، وتأثر مفسريهم خاصة بها.

وهنا ينبغي التمييز وعدم الخلط بين الوحدة الشهودية التي يقول بها عامة المتصوفة، وبين وحدة الوجود التي تجعل الوجود واحدا، فلا ثمة انفصال بين الخالق والمخلوق، حيث تتلاشى الإثنينية، كما صرح بها أهل الحلول والاتحاد من الصوفية.

فالوحدة الشهودية تعني: تحقق السالك بالوحدة المطلقة لله عن طريق المشاهدة والتأمل، بمعنى اتحاد العبد مع الله اتحاد عيان ومشاهدة ومكاشفة، لا اتحاد جواهر وأعيان، وبمقدار ما تتضاءل ذاتية العبد وتتقلص يكون دنوه من حال الفناء؛ فيكون الوصول الى المشاهدة والمكاشفة. بدون أن يحدث الفناء تغييرا في حقيقة الذات الإلهية المطلقة، وإنما يحصل التغيير في ذات الإنسان[٥] وفي

---

(١) ينظر: الفكر الصوفي في ضوء الكتاب والسنة، عبد الرحمن عبد الخالق، ص٦٩.
(٢) ينظر: مدخل إلى التصوف ص١٢٣، ١٩٩.
(٣) ينظر: فصوص الحكم ص١٩٤. نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها ص٩٥-٩٦. مدخل إلى التصوف ص٢٠٢.
(٤) فصوص الحكم ص١٠٣. وينظر: ص٧٧، ٨٨.
(٥) ينظر: نشأة الفلسفة الصوفية، عرفان عبد الحميد ص٢٥، ١٨٤، ١٨٥.

هذه الوحدة يقول ابن القيم: "أن تذهب المحدثات في شهود العبد، وتغيب في أفق العدم، كما كانت قبل أن توجد، ويبقى الحق تعالى كما لم يزل، ثم تغيب صورة المشاهد ورسمه أيضا، فلا يبقى له صورة ولا رسم، ثم يغيب شهوده أيضا، فلا يبقى له شهود، ويصير الحق هو الذي يشاهد نفسه بنفسه، كما كان الأمر قبل إيجاد المكونات، وحقيقته: أن يفنى من لم يكن، ويبقى من لم يزل"(١).

أما الفناء عن وجود السوى؛ فيعني إلغاء الثنائية فلا تعدد ولا كثرة إلا باعتبار النسب والإضافات. وهذه العقيدة ظهرت جلية في تفسير القاشاني، ولعل هذا الأمر هو السبب في نسبة تفسيره لابن عربي.

قال القاشاني عند قوله تعالى: ﴿ مَا يَكُونُ مِن نَّجۡوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمۡ وَلَا خَمۡسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمۡ وَلَآ أَدۡنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكۡثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمۡ أَيۡنَ مَا كَانُواْۖ﴾ [المجادلة:٧]، قال: "لا بالعدد والمقارنة، بل بامتيازهم عنه بتعيناتهم، واحتجابهم عنه بماهياتهم ونياتهم، وافتراقهم منه بالإمكان اللازم لماهياتهم وهوياتهم، وتحققهم بوجوبه اللازم لذاته، واتصاله بهم بهويته المندرجة في هوياتهم، وظهوره في مظاهرهم، وتستره بماهياتهم ووجوداتهم المشخصة، وإقامتها بعين وجوده، وإيجابهم بوجوبه، فبهذه الاعتبارات هو رابع معهم، ولو اعتبرت الحقيقة لكان عينهم"(٢).

وعند قوله تعالى: ﴿وَٱذۡكُرِ ٱسۡمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلۡ إِلَيۡهِ تَبۡتِيلٗا﴾ [المزَّمل:٨] قال: "واذكر اسم ربك الذي هو أنت، أي: اعرف نفسك واذكرها، ولا تنسها فينسك الله، واجتهد لتحصيل كمالها بعد معرفة حقيقتها"(٣).

وقد حاول السمناني عند قوله تعالى: ﴿وَلَآ أَدۡنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكۡثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمۡ أَيۡنَ مَا كَانُواْۖ﴾ [المجادلة:٧] أن يدفع عنهم ما ظهر من أقوال يفهم منها تبنيهم عقيدة وحدة الوجود، فقال: "هذه إشارة إلى نظرية وجودية إلى الأشياء: إن كانت الوسائط أكثر والروابط أدنى من الثلاثة والخمسة؛ هو معهم أينما كانوا، وسر هذا لا يعرف إلا بعد معرفة الذات الواحد، ثم معرفة الوحدة في الكثرة مقدسة عن الحلول والاتحاد والأثقال من حيث الصورة، والانفعال من حيث الحقيقة، منزهة عن أن يكون لها مثل وشريك، بل أقول: ولا أخاف من جحود الأوداء وإنكار الأخلاء، قول الحق هو الحق، وما تدعون من دونه هو الباطل، والباطل معدوم، والمعدوم ليس شيء"(٤).

وإن كان هناك من الأقوال ما يمكن حمل مرادهم على الوحدة التي يسعون إليها، ووصل بعضهم لتحقيقها، ويعنون بذلك "الوحدة الشهودية" إلا أن هناك من النصوص ما لا يمكن حمله محملا حسنا، ويتضح ذلك في كلامهم عن الفناء.

فمثلا قول النخجواني عند قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ إِذَآ أَصَٰبَتۡهُم مُّصِيبَةٞ قَالُوٓاْ إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيۡهِ رَٰجِعُونَ﴾ [البقرة:١٥٦]:"... ﴿الَّذِينَ إذا أَصابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ﴾ قالُوا بلسان الجمع: ﴿إِنَّا لِلَّهِ﴾ أي: نحن أظلال الله الواحد الأحد، المتجلي بأسمائه الحسنى، وصفاته العليا في النشأة الأولى، ﴿وَإِنَّا﴾ بعد انقضاء نشأتنا هذه ﴿إِلَيْهِ﴾ لا إلى غيره من العكوس والأظلال ﴿راجِعُونَ﴾ عائدون صائرون رجوع الظل إلى ذي الظل.

---

(١) مدارج السالكين (١٦٩/١).
(٢) تأويلات القرآن (٣٠٠/٢).
(٣) تأويلات القرآن (٣٥٢/٢).
(٤) عين الحياة (١٠٧/٦).



وبالجملة أُولَئِكَ السعداء المتمكنون في مقر التوحيد، المستمسكون بحبل التفويض والتسليم عَلَيْهِمْ دائما متواليا صَلَوَاتٌ جذبات، وخطفات ناشئة من سحائب اللطف والكرم الإلهي، مشتملة على مياه العلوم اللدنية، المترشحة المنشعبة من بحر الذات الجارية على جداول الأسماء والصفات الفائضة إلى فضاء الظهور..."(١).

فقول النخجواني هذا قد يعني به الوحدة الشهودية، لكنه في موضع آخر يقول: "اعلم: أن الوجود البحت، وأن شئت قلت الذات الأحدية، أو الحقيقة المتحدة المحمدية، أو الهوية الشخصية السارية في عموم المظاهر والأكوان، أو مسمى اسم الله المستجمع لعموم الأسماء والأوصاف الإلهية، وكأنه قد وضع هذا الاسم له سبحانه وضع الأعلام، وإن كان وضع العلم بالنسبة إليه سبحانه محالا في نفسه إلى غير ذلك من العبارات، إنما هو عبارة عن المبدأ الحقيقي، والمنشأ الأصلي لعموم ما ظهر وبطن، وغاب وشهد... وبالجملة ليس المقصود من العبارات المذكورة إلا الإشارة والتنبيه على الحقيقة المتحدة الإلهية التي قد استقل بها في الوجود، وتفرد بالتحقق والثبوت، بلا تعدد فيه وشركة وكثرة أصلا، ألا وهو الوجود البحت الخالص عن مطلق القيود المخصصة، والأوصاف المتخصصة"(٢) ثم قال: "وبالجملة ارتباط العالم بالحق ليس إلا مثل ارتباط الصور المرئية في المرايا إلى ذي الصورة، وارتباط العكوس والأظلال إلى الأضواء، والأمواج إلى الماء..."(٣).

وقال البقلي: "... والعارف الصادق إذا كان في عين الجمع لا يرى شيئا إلا ويرى الحق بعينه؛ لأنه في حقيقة الحقيقة، ما بدأ منه هو فعله، وفعله غرق في صفاته، وصفاته قائمة بذاته. فإذا شاهده في نفسه كما شاهده في آياته يختلط الأمر، ويغيب الحدث في القدم، ويحل عليه سكر الأنائية، فيدعي الربوبية؛ لأن مشاهدة الآيات تقتضي العشق والمحبة، ومشاهدة الحق في مرآة النفس تقتضي الاتحاد من تأثير مباشرة سر التجلي، وهذا حال الحلاج قدس الله سره حيث قال: أنا الحق. وحال الأول حال الواسطي؛ حيث قال: ضحكت الأشياء للعارفين بأفواه القدرة، بل بأفواه الرب"(٤).

وقال البقلي عند قوله تعالى: ﴿لَا تَحْزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَاۖ﴾ [التوبة:٤٠]، فقال: "هذا نفي الاتحاد بالوحدانية كما نفي عن عيسى وأمه حين زعوا النصارى "أن الله ثالث ثلاثة"، فقال: ﴿وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّآ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌۚ﴾ [المائدة:٧٣] نفى الألوهية عن الروح والصديقة، كما نفي ها هنا عن سيد المرسلين وسيد الصديقين؛ حتى لا يظن ظان أن من العرش إلى الثرى لم يكن في ساحة الكبرياء والأزلية أثر؛ لأن الألوهية القديمة ممتنعة عن الانقسام والافتراق والاجتماع..."(٥).

واستدل النخجواني على عقائد كفرية ونظريات فلسفية، كعقيدة وحدة الوجود، ونظرية المثل من حركة الظل في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ﴾ [الفرقان:٤٥] فقال: "أي كيف مهد وبسط أظلال أوصافه وأسمائه، وعكوس شؤونه وتطوراته على مرايا الأعدام القابلة للتأثر؛ فيتراءى فيها حسب اقتضاء أسمائه الحسنى وصفاته العليا ما لا يتناهى من الصور العجيبة، والهياكل

(١) الفواتح الإلهية (٥٨/١).
(٢) الفواتح الإلهية (٣/١).
(٣) الفواتح الإلهية (٤/١).
(٤) عرائس البيان (٢٥٦/٣).
(٥) عرائس البيان (١٨/٣).

الغريبة، حتى توهم المحجوبون الفاقدون بصر البصيرة، وظنوا أنها موجودات حقيقية متأصلة في الوجود، مستقلة في الآثار المرتبة عليها ثم افترقوا؛ فذهب قوم إلى أنها موجودات متأصلة مستقلة بأنفسها، مستغنية عن فاعل خارجي يؤثر فيها، ألا وهم الدهريون...

وآخرون: إلى أنها موجودات حقيقية قديمة بالنوع، لها صور ومواد قديمة محتاجة إلى فاعل خارجي مؤثر موجب بمقارنة الصورة للمادة، وهذا مذهب جمهور الحكماء...

وآخرون: إلى أنها موجودات حقيقية قد أبدعها الله تعالى من العدم على حسب علمه وقدرته واختياره وارادته بلا وجوب شيء عليه في إيجادها، وبلا سبق مادة ومدة عليها، وهذا مذهب جمهور المتكلمين المليين...

ومنشأ توهم هؤلاء الفرق الثلاث اقتصار نظرهم على الصور المرئية ظاهرا، وغفلتهم وذهولهم عن ذي الصورة الذي هي، أي: الصور المرئية والأشباح المحسوسة عكوس وأظلال وآثار له، ولو علموا ارتباط هذه الصور المرئية المعدومة بذي الصورة، وكوشفوا بوحدة الوجود، وشهدوا أن لا موجود إلا الله الواحد القهار لجميع السوي والأغيار؛ لم يبق لهم شائبة شك في عدمية هذه الصور المرئية. كما لا شك لهم في عدمية الصور المرئية في المرايا والعكوس والأظلال المحسوسة في الماء، ومن لم يجعل الله نورا فماله من نور.

وَبالجملة لَوْ شاءَ وأراد سبحانه عدم انبساط عكس وجوده، وإبقاء العدم على صرافته، ولم يجعله مرآة لكمالات جود وجوده، ولم يلتفت ويتجل عليه؛ لَجَعَلَهُ ساكِناً"(١). ثم قال: "... فعلم من هذه التغيرات الواقعة في الأكوان؛ أن لا وجود لها لذاتها في الحقيقة، بل لا وجود حقيقة إلا للواجب الذي هو نفس الوجود المنبسط عليها"(٢).

والخلاصة فإن القول بوحدة الوجود؛ بمعنى اعتقاد أن لا وجود إلا وجود الحق، والإضافات ما هي إلا نسبة ولا وجود لها في الخارج، والأفعال والتأثيرات تابعة للوجود الحقيقي. مما قال بها الصوفية المتفلسفة، ويمثلون ذلك بعكس صورة الرائي في المرآة المجلوة التي يرى الناظر صورته فيها، فلا يعدو الوجود إلا وجودا واحدا هو وجود الحق، وما سواه مظاهر لذاته وأسمائه وصفاته، تظهر على حسب استعداد الرائي.

ثانيا: قول مفسري الصوفية الفلاسفة بالفناء.

من المصطلحات التي لها أكثر من دلالة "الفناء"؛ فعامة الصوفية يقصدون بالفناء هو محو الصفات الذميمة، والتخلق بالأخلاق الحميدة، وقمع الهوى والشهوات. ومن معانيه الفناء عن شهود السوي، أو مشاهدة الأغيار؛ فإذا فني عن توهم الآثار من الأغيار بقي بصفات الحق، ووصل لحالة من فقدان الوعي والحس، فتكون نفسه موجودة، ومن حولها موجود، لكنه غافل عن نفسه وعن الخلق أجمعين.

وقد مارس أفلوطين هذه التجربة، وخاضها من بعده بقية الركب المشائي بداية من الفارابي وابن سينا، وتبعهم فلاسفة التصوف كالحلاج والسهروردي وابن عربي وابن الفارض. يقول أفلوطين: "وقد حدث مرات عدة أن ارتفعت خارج جسدي بحيث دخلتُ في نفسي، كنت حينئذ أحيا، وأظفر باتحاد

---

(١) الفواتح الإلهية (٢/٣٠-٣١). وينظر: (١/٤٦٣).
(٢) الفواتح الإلهية (٢/٣١). وينظر: تأويلات القرآن (١/٢٦)، (٢/٨١).

مع الإلهي. يجب على أن أدخل في نفسي، ومن هنا أستيقظ. وبهذه اليقظة أتحد بالله". وقال: "يجب عليَّ أن أحجب عن نفسي النور الخارجي؛ لكي أحيا وحدي في النور الباطن"(١).

ويُنقل عن فيثاغورس(٢) قوله: "إني عاينت هذه العوالم العلوية بالحس بعد الرياضة البالغة، وارتفعت عن عالم الطبائع إلى عالم النفس وعالم العقل، فنظرت إلى ما فيها من الصور المجردة، وما لها من الحسن والبهاء والنور، وسمعت ما لها من اللحون الشريفة، والأصوات الشجية الروحانية"(٣).

والفناء الذي يظهر في تفاسير الصوفية المتفلسفة ويقررونه ويسعون للوصول إليه، هو: أن تذهب المحدثات في شهود العبد، وتغيب في أفق العدم، كما كانت قبل أن توجد، ويبقى الحق تعالى كما لم يزل، ثم تغيب صورة المشاهد ورسمه أيضا، فلا يبقى له صورة ولا رسم، ثم يغيب شهوده أيضا فلا يبقى له شهود، ويصير الحق هو الذي يشاهد نفسه بنفسه كما كان الأمر قبل إيجاد المكونات. وحقيقته: أن يفنى من لم يكن، ويبقى من لم يزل، وهو المراد باضمحلال ما دون الحق علما، ثم جحدا، ثم حقا(٤).

ويختلف سلوك الصوفية في حال الفناء فمنهم من يثبت الإثنينية بين الخالق والمخلوق، ومنهم من ينطلق به الحال إلى القول بالحلول أو الوحدة؛ ولهذا حذر المتصوفة أنفسهم من مزلة القدم في حال الفناء.

ومن هنا يمكن القول بأن الفناء قسمين: الأول هو ما يقول به عامة المتصوفة، وهو حال الفناء الذي يعقبه البقاء وقد سبق بيانه. والثاني وهو المراد في عرف أصحاب وحدة الوجود كالحلاج وغيره.

ومن خلال أقوال مفسري الصوفية المتفلسفة يتبين أن مرادهم بالفناء ومداره عندهم على معنى ظاهر ومعنى باطن؛ فالظاهر هو: فناء الإرادة، وترك الاختيار، والوقوف مع فعل الله. والفناء الباطن هو: محو آثار الوجود عند لمعان نور الشهوة، ويكون عند تجلي الذات، ويعتقد غلاتهم بالفناء في ذات الله حقيقة.

ويصف البقلي حال السالكين في سيرهم لمرحلة الفناء بأن: لهم من التصديق بمواعيد الغيوب بعد إدراكهم مواجيد قلوبهم، والتي لا تكون إلا من رؤية أبصار بصائرهم أنوار غيب الغيب. وهذا الترائي في زعمه لا يكون للروح إلا بعد أن يؤيدها الحق بالبراهين واستكشاف الحقائق، فإذا كملت الروح هذه الأوصاف؛ أبصرت صفاء الغيب، وأنوار اليقين، وسناء قدس الحق. فإذا فرغ من هذا كله أوصله التأييد إلى مراتب الكشوف، وصدق رؤية الغيب، واستغنى بما أنس من مشاهدة عجائب جلال المشهود في سيره في عالم الشواهد. فإذا عاين ببصر العرفان مكشوفات الغيب؛ استغنى عن

---

(١) ينظر: الفلسفة الصوفية في الإسلام، عبد القادر محمود ص٣١-٣٣. نشأة الفلسفة الصوفية، عرفان عبد الحميد ص١٠٠-١٠٣. التصوف - المنشأ والمصادر، ص١٢٤.

(٢) فيلسوف يوناني، وعالم رياضي، يقول بالتناسخ وإمكانية تطهير النفس عن طريق الحساب والموسيقى. ينظر: عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة ص٦١. معجم أعلام المورد للبعلبكي ص٣٣٥.

(٣) الملل والنحل (٢/١٤٠).

(٤) مرادهم بالرسم: كل ما سوى الله؛ فالرسوم هي الآثار. ورسوم المنازل والديار: هي الآثار التي تبقى بعد سكانها، والمخلوقات بأسرها رسوم وآثار للقدرة. أي فتخلص نفسك من عبودية كل ما سوى الله، وتكون بقلبك مع القادر الحق وحده، لا مع آثار قدرته التي هي رسوم، فلا تشتغل بغيره لتشغلها بعبوديته ولا تطلب بعبوديتك له حالا ولا مقاما ولا مكاشفة ولا شيئا سواه. مدارج السالكين (١/١٤٧- ١٤٩).



التفكر في الحدثان، فتشرق له أسرار أنوار القدم. فإذا برق السر في هذه المعاني؛ أشرق له حق الغيب بأوصافه، فصار السر والغيب متحدين، وهذه الصفة بزعمه لقلب محمد(١).

وللقاشاني أكبر الحظ والنصيب في إظهار معتقده الصوفي المتفلسف تحت مصطلح الفناء؛ فقد فسر المراد بـ "الأجل المسمى" بالفناء حقيقة في ذات الله، وجعل ذكر الله وذكر اسمه تعالى بمعنى الاتصاف بصفاته، وإفناء الصفات فيه، وأن ذلك هو معنى عبادة النحر في سورة الحج. ومن معاني "اليوم الآخر" الفناء في الله، والبروز للواحد القهار، ولو آمنوا وصدقوا بالفناء فيه، والتوحيد ومحو كمالاتهم التي رزقهم الله بإضافتها إلى الله؛ لجازاهم الله بالبقاء بعد الفناء. ووكالة الله على عباده بمعنى يقوم مقام الخلق في أفعالهم وصفاتهم وذواتهم عند فنائهم في التوحيد(٢).

ومما قاله البقلي في ذلك: "ظهور تجلي ذاته وصفاته في مرآة الأكوان، كما ظهر من الطور لموسى وظهر من المصيصة لعيسى، وظهر لمحمد من جبال مكة... وأيضا يظهر لكل موقن ذلك النور والبركة، وهذا المقام مقام اليقين. وإذا ظهر بذاته وصفاته للسر والروح والقلب والعقل؛ يكون مقام الاتحاد والصفات، وهذا للعاشقين، وهو مقام عين الجمع الأول..."(٣).

وبين القاشاني طريق الوصول للفناء بالذات الإلهية، فقال: "... وأما البدلاء المجذوبون المنجذبون المستغرقون في بحر الذات، الهائمون بمطالعة جمال الله، الفانون فيه مطلقا؛ فهم هو، وهو هم، مالنا ومالهم حتى نتكلم عنهم! جعلنا الله من خدامهم وتراب أقدامهم. فعليك أيها المريد العازم لسلوك طريق الفناء، الحازم الجازم في هذا العزم؛ أن تصفي أولا سرك وسريرتك عن التوجه إلى غير الحق، وتجعل مطلبك ومقصدك الاستغراق والفناء في بحر الوحدة. ولا يتيسر لك هذا إلا بعد كسر سفينة هويتك الباطلة، وتخريب أركان بدنك العاطلة، ولا يتأتى لك هذا الكسر والتخريب إلا بالرياضات الشاقة، والمجاهدات الشديدة من الجوع والعطش والسهر المفرط..."(٤).

وقال النخجواني: "... فلك أن تتحمل على مشاق التكليفات، ومتاعب الرياضات ما دمت أنت مقيدا في محال التكاليف، ومنازل العروج، إلى أن جذبك الحق منك نحوه، وأفناك عن بشريتك، وحصة ناسوتك التي بها بعدك عن الحق، وأبقاك ببقائه حسب حصة لاهوتك، ومكنك بموعدك المعهود، وبمقامك المحمود الموعود، الذي هو مرتبة الكشف والشهود؛ وحينئذ قد اتحد دونك قوسا الوجوب والإمكان، وارتفعت الزبد والأمواج الحادثة من فضلات التعينات عن بحر العيان. وقد فزت بما فزت من موائد اللطف والإحسان، فظهر لك ولاح عندك حينئذ معنى قوله: لا إله إلا هو كل شيء هالك إلا وجهه له الحكم واليه ترجعون"(٥).

وعند قوله تعالى: ﴿وَقُل رَّبِّ أَدْخِلْنِي مُدْخَلَ صِدْقٍ وَأَخْرِجْنِي مُخْرَجَ صِدْقٍ﴾ [الإسراء:٨٠] يشير إلى الفناء في ذات الله فقال: "... أَدْخِلْنِي حسب فضلك وجودك مُدْخَلَ صِدْقٍ، ومنزل قرار وتمكين، ألا وهو مقر التوحيد المسقط لعموم الإضافات والكثرات، وخلدني فيه بلا تذبذب وتلوين، وَأَخْرِجْنِي عن مقتضيات أنانيتي وهويتي إلى فضاء الفناء، الموصل إلى شرف البقاء واللقاء، مُخْرَجَ صِدْقٍ بلا تلعثم وتزلزل، وَاجْعَلْ لِي حين معارضة أنانيتي معي، واستيلاء جنود إمارتي على مِنْ لَدُنْكَ سُلْطاناً،

---

(١) ينظر: عرائس البيان (٢٩/١).
(٢) ينظر: تأويلات القرآن (١٤٨/١)، (٥٦/٢-٥٧، ١٦٨، ٢٩١).
(٣) عرائس البيان (٣٤٣/٣).
(٤) الفواتح الإلهية (١٨٢/١).
(٥) الفواتح الإلهية (٩٦/٢).

أي: برهانا قاطعا، وكشفا صريحا، وشهودا تاما... وَقُلْ بعد ما تحققت وتمكنت في مقام الكشف والشهود: قد جاءَ الْحَقُّ الصريح الثابت، ولاحت شمس الذات، وتلاشى، واضمحل الْباطِلُ، أي: العكوس والأظلال الهالكة الباقية في عدمياتها الأصلية..."[١].

وفسر حقي حقيقة حالة الفناء والاتحاد بقوله: "والسالك الواصل إذا أفنى وجوده يصير معدوما، والمعدوم لا يحكم عليه بشيء، فضلا عن الحلول والاتحاد، بل إذا عبر بالاتحاد يراد به التقرب التام على وفق رضاه تعالى، كما يراد ذلك في قولهم: فلان متحد مع فلان، إذ لا شك أنهما شخصان مستقلان حقيقة. ومعنى كونه معدوما إذ ذاك: أنه يتلاشى ويغيب في بحر الاستغراق وأنوار التجلي، بحيث يغيب عن نظره ما سوى الله تعالى حتى ينظر ولا يجد نفسه؛ للتوجه التام إلى جنابه، والإعراض الكلى عما سوى الله تعالى..."[٢].

فيلاحظ أن تفسير حقي للفناء لا تتعدى عن معنى الفناء عن شهود السوى، لكنه في مواضع أخرى فسر أقوالهم الصريحة في دعواهم الفناء في ذات الله بأنه من باب التجوز؛ فإن من انسلخ عن هوى نفسه لا يبقى في قلبه متسع لغير الله، ولا يكون له هم سوى الله، فيكون قلبه مستغرقا كأنه هو لا أنه هو تحقيقا. فقال: "وقول من قال من الصوفية: "أنا الحق" فوارد على سبيل التجوز.

وفي الجملة فإن الصوفية المتفلسفة قالوا بالفناء المطلق مع الله، ويعدون هذا من الفتح الذي يتشارك فيه من صحت له متابعة النبي عليه السلام؛ وهو سبب لفيضان الأنوار الإلهية بواسطة روحانية النبي[٣].

ثالثا: نظرية الفيض.

ترجع هذه الفكرة إلى أصول غنوصية ويهودية ومسيحية مبنية على فكرة الفيض الأفلوطينية، ومذهب الفيض الذي قال به أفلوطين، وأخذ به الفلاسفة المنتسبين للإسلام يفسر نشأة الكون؛ برده إلى مبدأ أعلى يصدر عنه الخلق، مثل الإشعاع السرمدي. والكائنات الأقرب من هذا المبدأ هي الأكمل، ومنها تفيض كائنات أدنى[٤].

فالفيض بمعنى الصدور هو التعبير الفلسفي للعلاقة بين الإله والعالم، أي هو تفسير للفاعلية الإلهية عند من لا يؤمن بالوجود من اللاوجود، ولا يؤمن إلا بالوجود من موجود. ولجأ الفلاسفة المنتسبين للإسلام إلى نظرية الفيض للخروج من إشكالية انبثاق الموجودات المتعددة عن واحد وحدة مطلقة، أو كيف تأتي الكثرة من الوحدة[٥].

وانتقلت هذه الفكرة إلى الصوفية المتفلسفة ممن زعم أن الله والعقل الأول والنفس الكلية والمادة غير المصورة والنفوس الجزئية كل أولئك عبارة عن مراتب الوجود. أو أن النبوة صفة يمكن للإنسان اكتسابها، والوصول إليها عن طريق الرياضة وتصفية القلب. ويذهب ابن عربي في فلسفة الحقيقة المحمدية إلى أنها أول فيض من الذات الإلهية، ثم بقية الفيوضات في جميع الموجودات، وعند الإشراقية السهروردية التي تجعل الله نور الأنوار، فياضاً بالأنوار القاهرة وهي النفوس والعقول، وبالجواهر الناشئة عن الأنوار وهي الأجسام. ويؤمن ابن عربي بالوجود بالفيض بمعنى: أن الله أبرز

---

(١) الفواتح الإلهية (٤٦٣/١).

(٢) روح البيان (٢٣٢/٣-٢٣٣). وينظر كلامه فيما نقل عن غلاة الصوفية (٤٢٤/٢-٤٢٥).

(٣) ينظر: تأويلات القرآن (٢٤٧/٢-٢٤٨)، روح البيان (٣١٩/٢)، (١٠/٩).

(٤) ينظر: الموسوعة الفلسفية، الحفني ص٤٣٢، موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من آراء الفلاسفة، صالح الغامدي ٧٩.

(٥) ينظر: موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من آراء الفلاسفة، صالح الغامدي ص٣٦٦-٣٦٨.

الأشياء من وجود علمي إلى الوجود عيني. ويفسر وجود الموجودات بـ "التجلي الإلهي الدائم" الذي لم يزل ولا يزال، وظهور الحق في كل آن فيما لا يحصى عدده من الصور(١).

وتظهر فكرة "الفيض الإلهي" عند أصحاب هذا الاتجاه وخاصة في آيات خلق آدم، ومن ذلك:

قال البقلي: "بين الله سبحانه ههنا تفضيل آدم على الملائكة المقربين، فالخطاب لأكابرهم، إذ كانت روحه خلقت قبل أرواحهم، إذ روحه تكونت من ظهور تجلي الحق بجميع الذات والصفات كاملة، بخلعه كسوة الربوبية التي ألبسها الحق، حتى صارت مرآة يتجلى منها للعالمين، وبقيت في أول الأزل في مشاهدة أنوار الأزليات والأبديات، ولو كانت الملائكة بهذه المثابة؛ لكانت معها في الكينونية من سنا برق تجلي الحق، وعرفتها بالأهلية. فإذا كانت الملائكة نازلة من درجاتها، وصارت محجوبة عن رؤية ظهورها في العالم؛ احتاجت إلى إعلام الحق بذلك... ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾ [ص:٧٢] أي: أحييه بحياتي وبروحي التي ظهرت من تجلي الجلال والجمال، (فقعوا له ساجدين) إذ يكون قبلة أنوار عزتي وكبريائي، ومواقع تجلي ذاتي وصفاتي. فلما رأته الملائكة بتلك الصفات سجدت له كلهم من حيث أراهم الحق آدم منورا بنوره، مصورا بصورته"(٢).

وقال في وصفه لحقيقة الخلق: "وإذا أراد سبحانه في الأزل خلق الإنسان خلق ذرة بيضاء، فتجلى لها بجميع صفاته وذاته، فذابت تلك الذرة من صولة تجلي ذاته وصفاته، وسارت زلالا نورانيا جلاليا جماليا، فأثر فيها بركة تجلي ذاته وصفاته..."(٣) إلى أخر ما ذكر في وصفه لخلق الإنسان والكون عن طريق تجلي الحق بذاته وصفاته لشيء ما فيكون.

وفي اعتقاد نجم الدين أن الله جعل من عنصر البشر خليفة عن جميع المخلوقات؛ وذلك لعدة أمور: لأن الله جمع فيه ما في العالم كله من الروحانيات والجسمانيات والسماويات والأرضيات والدنيويات والأخرويات وجميع المخلوقات، واختصها بالنفخ فيه من روحه. ولأن وجوده يدل على وجود الحق، وبالتالي فوحدانيته وصفاته تخلف وحدانية الحق ذاته وصفاته، وليس هذا لأحد من المخلوقات أن تجتمع صفات الحق فيه إلا الإنسان، ولا تتجلى صفة من صفاته لشيء كما يتجلى لمرآة قلب الإنسان؛ وبذلك كان للإنسان الخلافة صورة ومعنى: أما صورة فلأن له علم بوجود موجده وله علم بصفاته، وأما المعنى فلأنه ليس في العالم مصباح يستضاء بنار نور الله، فيظهر أنوار صفاته في الأرض خلافة عنه إلا مصباح الانسان؛ فإنه مستعد لقبول فيض نور الله. فإذا أراد الله أن يجعل في الأرض خليفة يتجلى بنور جماله لمصباح السر الإنساني فيستنير مصباحه به، فيظهر خليفة الله في أرضه، فتظهر أنوار صفاته في هذا العالم(٤).

وقال القاشاني: "لما كانت الاستعدادات مفطورة على الخير الإضافي الصوري أو المعنوي بحسب درجاتها في الأزل، كان كل دعاء منها، وطلب للخير بتهيئة قابليتها وتصفيتها وشوقها إليه؛ يوجب حصول ذلك له عاجلا، وفيضانه عليه من المبدأ الفياض، الذي هو منبع الخيرات والبركات. وكلما فاض عليه خير باستحقاقه له لوجود تصفية وتزكية زاد استعداده بانضمام الخير إليه، فصار أقوى وأقبل من الأول، فيكون المبدأ تعالى أسرع إجابة له، وأكثر إفاضة عليه"(٥).

---

(١) ينظر: مدخل إلى التصوف ص٢٠١، أصول الفلسفة الإشراقية عند السهروردي ص٤٠-٤٢، ٩٢-٩٩.
(٢) عرائس البيان (١٩٨/٣-١٩٩). وينظر: (٣٧٢/٣).
(٣) عرائس البيان (٢٨٦/٢-٢٨٧).
(٤) ينظر: التأويلات النجمية (١٤٢/١-١٤٣)، (١٣/٤).
(٥) تأويلات القرآن (٢٧٨/١-٢٧٩).



ويعتقد النخجواني أن اللهَ بَدَأَ خَلْقَ آدم، وقدر وجوده أولا مِنْ طِينٍ، إذ هو أصل في عالم الطبيعة، قابل لفيضان آثار الفاعل، مستعد لها استعدادا أصليا، وقابلية ذاتية، ثُمَّ بعد ما تعلق إرادته بإبقاء نوعه، قدر بصنعه وجود ذرياته المتناسلة المتكثرة منه على سبيل التعاقب والتوالي(١).

وقال أيضا: "وَبعد تسويته وتعديله قد نَفَخَ فِيهِ سبحانه مِنْ رُوحِهِ ووجوده وحياته المضافة إلى ذاته، المستجمع لجميع أوصافه وأسمائه، تتميما لرتبة خلافته ونيابته، واستحقاقه لمرآتية الحق، وقابلية انعكاس شئونه وتطوراته، ولياقته للتخلق بأخلاقه. وَبالجملة قد جَعَلَ وهيأ لَكُمُ أيها المجبولون على فطرة المعرفة والتوحيد السَّمْعَ؛ لتسمعوا بها آيات التوحيد، ودلائل اليقين والعرفان. وَالْأَبْصارَ؛ لتشاهدوا بها آثار القدرة، والإرادة الكاملة المحيطة بذرائر الأكوان. وَالْأَفْئِدَةَ المودعة فيكم؛ لتتأملوا بها سريان الوحدة الذاتية على هياكل الأشباح الكائنة والفاسدة"(٢).

ويعتقد أصحاب هذا الاتجاه أن الله تعالى خلق السماوات والأرض والإنسان وجميع مخلوقاته، وظهوره فيهما بحسب استعداد الكل لا بحسبه. وتجلى في مظاهر صور الإنسان بحسبه، أي: بجميع الأسماء والصفات، لكن حصل التفاوت بين أفراده بحسب التجلي والاستتار والفعل والقوة؛ فيتجلى بحسب استعداد مرآة قلب العبد لا بحسب كمالية صفاته(٣).

ويعتقد نجم الدين: "إن في الانسان صورة من عالم الشهادة المحسوسة، وروحا من عالم الغيب الملكوتي المنزه عن المحسوس، وسرا مستعدا لقبول فيض النور الإلهي بالترقية، يترقى من عالم الشهادات إلى عالم الغيب وهو الملكوت، وبسر المتابعة ومخصوصتيها يترقى من عالم الملكوت إلى عالم الجبروت والعظمة وهو غيب الغيب، ويشاهد بنور الله تعالى المستفاد من سر المتابعة أنوار الجمال والجلال في خلافة الحق عالم الغيب"(٤). ولذا نفس الإنسان مرآة جميع صفات الحق "فلا يعرف أحد نفسه إلا بعد كمالها، وكمالها في أن تصير مرآة تامة مصقولة قابلة لتجلى صفات الحق لها، فيعرف نفسه بالمرآتية، ويعرف ربه بالتجلي فيها"(٥).

وجعل الحكمة في خلق السماوات والأرض وما فيها: أن يكون كل شيء مظهر آية من آيات الله، فالعالم بما فيه خلق بتبعية الإنسان؛ لأن الله خلق المخلوقات لإظهار صفات جماله وجلاله، فكانت مرآة مناسبة تحاكي جميع صفات الله، لكن لا يشاهد صفات كماله غير الإنسان، والإنسان مظهر معرفة الحق، فلو لم يكن لأجل معرفة الله ما خلق الإنسان، ولو لم يكن لأجل الإنسان ما خلق العالم بما فيه. وكان العالم مرآة يظهر فيه آيات كمال الحق وجلاله، وليس أحد غير الإنسان يشاهد حال ربه في مرآة العالم ومرآة نفسه بإراءة الحق(٦).

وفسر سبب استخلاف الله لآدم، واختيار الروح الإنساني خليفة الله في الأرض، بل جعله قابلا أنوار جميع الصفات حتى القدرة على الخلق والاحياء والإبراء والإنباء، وغير ذلك من الآيات. فإذا كان الروح هو روح النبي فيصير في الخلافة قابلا أنوار تلك الصفات بقوة الاستعداد الروحاني والجسماني؛ فيظهر على النبي آيات المعجزات، وعلى الولي آيات الكرامات. وسمي عيسى روح الله

---

(١) ينظر: الفواتح الإلهية (١٤٠/٢). (٥٢٦/١).
(٢) الفواتح الإلهية (١٤١/٢).
(٣) ينظر: روح البيان (٣٢٩/٥)، روح البيان (٧/١٠).
(٤) التأويلات النجمية (١٤٥/١).
(٥) التأويلات النجمية (٤٠٣/٥). وينظر: عين الحياة (٣٢٥/٦).
(٦) ينظر: التأويلات النجمية (٢٣٩/١-٢٤٠)، (٣٦٥/٢)، وعين الحياة (١٣٧/٦)، روح البيان (٢٨٤/٨).

في اعتقاده؛ لأنه كان قابل أنوار الصفات في بدء أمره، وحال طفوليته، فكان يبرئ الأكمه والأبرص، ويحيي الموتى![1].

وقد أخضع السمناني كلام الله لتلك النظريات الكفرية؛ فعند كلامه عن حقيقة اللطائف، وحال من أفيض عليه بها ذكر أن صاحب اللطيفة القالبية فبفيض الكرسي القريب إلى عرش النفس، وأما صاحب اللطيفة النفسية المرباة بفيض جوهر النفس المسمى بالعرش غالبا، والعقل مغلوبا بلا واسطة الكرسي. وعلى هذا تكون تلك اللطائف القلبية والروحية وغيرها من فيوض لوح العقل أو المداد النوري المحمدي، إلى آخر ما ذكره من تفريعات باطلة مبنية على أقوال الفلاسفة الباطنية[2].

ومن ذلك استدلالهم بروايات مكذوبة؛ لتقرير فضل نبينا محمد وأمته، وأنه تعالى سمى نفسه نورا السماوات والأرض؛ لأنهما كانتا مخفيتين في ظلمة العدم فأظهرهما. وسمى الرسول نوراً؛ لأن أول شيء أظهره بالحق بنور قدرته من ظلمة العدم ثم خلق العالم من نوره. وأنه ﷺ كان عالما بنبوته. ومن فيض نوره كان المؤمنون، فكل من بدا بعد وجوده فهم نوابه وخلفاؤه، إما مقدمين كالأنبياء والرسل، أو مؤخرين كأولياء الله الكمل[3].

والخلاصة: فإنّ مفاد هذه النظرية هو أنّ جوهر حقيقة الوجود محصور في الذات المقدّسة، الواجبة بالوحدة الحقّة الحقيقية الواحدة، وقد تجلى الذات الأحدية بالفيض الأقدس. واعتمدوا ما يروونه من الحديث القدسي: (كنت كنزاً مخفياً)[4]، ووظفوه لهذه النظرية الكفرية؛ فقالوا: أنّ وجود الحقّ أضاء بنفسه ولنفسه في التجلّي الأول، التي هي مرتبة الأحدية والتجلّي الذاتي أو الفيض الأقدس، ثم صدر التجلي الثاني، أو ما يطلق عليه الفيض المقدّس؛ بأن جعل من الموجودات محلّ تجلّيه ومرآة ظهوره.

خاتمة:

الحمد لله رب العالمين، وبعد:

فقد اتضح بعد الوقوف على تفاسير الصوفية المتفلسفة وجود آثار للفلسفة على أقوالهم العقدية، كما أن هناك علاقة بين الصوفية والفلاسفة متشعبة، ومن أوجه الترابط التي ظهرت في تفاسير هؤلاء: قولهم بتلك العقائد والنظريات الفلسفية.

والخلاصة مما سبق؛ فإنه من خلال البحث في تفاسير الصوفية المتفلسفة يمكن القول:

١. لقد وقع المتصوفة المتفلسفة في انحرافات عقدية خطيرة تجاه الله عز وجل وذلك نتيجة تأثرهم بعقائد الفلاسفة؛ فوقعوا في عقائد باطلة منها إمكانية حلول الله في مخلوقاته.

٢. لقد كان لترجمة كتب اليونان دور رئيس في ربط تاريخ التصوف الفلسفي بها. وكانت ترجمة علم المنطق والفلسفة الإلهية خاصة من أهم أسباب دخول الفلسفة على المسلمين.

٣. تأثر الصوفية المتفلسفة في قولهم بوحدة الوجود بالفلسفة اليونانية والأديان الشرقية وعقائد

---

(١) ينظر: التأويلات النجمية (٣٩/٢).
(٢) ينظر مثلا: عين الحياة (٦/٩-١٣، ٦٢، ١١٣).
(٣) ينظر: عرائس البيان (٢٧٣/٣)، التأويلات النجمية (٢١٠/٤)، روح البيان (٢١٣/١)، (٣٧٠/٢)، (٩٣/٤-٩٤).
(٤) قال شيخ الإسلام: "ليس من كلام النبيّ صلّى الله عليه وسلم، ولا أعرف له إسنادا صحيحا ولا ضعيفا". مجموع الفتاوى (١٢٢/١٨). وينظر: كشف الخفاء للعجلوني (١٣٢/٢) رقم٢٠١٦، وقال بعد أن نقل كلام شيخ الإسلام: "وتبعه الزركشي، والحافظ ابن حجر في اللآلئ، والسيوطي وغيرهم". وضعفه الألباني في سلسلة الأحاديث الضعيفة، رقم ٦٠٢٣.



الغنوصية والأفلاطونية المحدثة.

٤. تقوم عقيدة وحدة الوجود على أنَّ العالم بما فيه من مخلوقات هو الله، وليس ثم شيء آخر وراء هذا العالم عندهم. وحقيقة الخلق عندهم هو التجلي الإلهي الدائم الذي لم يزل ولا يزال بظهور الحق في كل آن فيما لا يحصى عدده من صور الموجودات.

والله تعالى أعلم وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا

قائمة المراجع:

١. الأثر الفلسفي في التفسير، بكار محمود الحاج. دار النوادر– دمشق، ط الأولى، ١٤٢٩هـ.
٢. إخبار العلماء بأخبار الحكماء، أبو الحسن علي بن يوسف بن إبراهيم الشيباني القفطي، ت: إبراهيم شمس الدين. دار الكتب العلمية – بيروت، ط الأولى ١٤٢٦هـ.
٣. أصول الفلسفة الإشراقية عند السهروردي، محمد علي أبو ريان. مكتبة الانجلو – القاهة. ط: الأولى ١٩٥٩م.
٤. الأعلام، خير الدين بن محمود الزركلي. دار العلم للملايين – بيروت، ط الخامسة عشر.
٥. تاريخ التصوف الإسلامي، عبد الرحمن بدوي. وكالة المطبوعات – الكويت. ط الأولى ١٩٧٥م.
٦. تاريخ فلاسفة الإسلام، محمد لطفي. مؤسسة هنداوي – القاهرة، ٢٠١٢م.
٧. تأويلات القرآن، جمال الدين عبد الرزاق الكاشاني أو القاشاني.
٨. التأويلات النجمية في التفسير الإشاري الصوفي، نجم الدين داية أحمد بن عمر الخوارزمي المعروف بالبكري. ويليه تتمته عين الحياة، علاء الدولة أحمد السمناني، ت: أحمد فريد المزيدي. دار الكتب العلمية– بيروت، ط الأولى ٢٠٠٩م.
٩. التشيع الفلسفي عند الشيعة الاثني عشرية، عبد الله الفيفي. دار طيبة الخضراء– مكة المكرمة، ط الأولى، ١٤٣٩.
١٠. التصوف المنشأ والمصادر، إحسان إلهي ظهير. إدارة ترجمان السنة، لاهور – باكستان، ط الأولى، ١٤٠٦هـ.
١١. التفسير الاشاري عند أهل السنة، صالح الداسي. دار علاء الدين – دمشق، ط الأولى، ٢٠١٠م.
١٢. تنبيه الأفهام إلى تدبر الكتاب الحكيم، عبد السلام بن برجان، ت: أحمد المزيدي، ط الأولى ١٤٣٤هـ.
١٣. روح البيان، إسماعيل حقي الإستانبولي. دار الفكر – بيروت.
١٤. سير أعلام النبلاء، محمد بن أحمد الذهبي، ت: مجموعة من المحققين. مؤسسة الرسالة، ط الثالثة ١٤٠٥هـ.
١٥. طبقات الأمم، صاعد الأندلسي، ت: الآب لويس اليسوعي. المطبعة الكاثوليكية – بيروت، ١٩١٣م.
١٦. طبقات المفسرين، أحمد بن محمد الأدنه وي، ت: سليمان بن صالح الخزي. مكتبة العلوم والحكم – السعودية، ط: الأولى، ١٤١٧هـ.



١٧. الطواسين، الحلاج، ت: ماسنيون. ط١٩١٣م.
١٨. عرائس البيان في حقائق القرآن، روز بهان بن أبي النصر الشيرازي البقلي، ت: أحمد فريد المزيدي. دار الكتب العلمية – بيروت، ط الأولى، ١٤٢٩هـ.
١٩. عيون الأنباء في طبقات الأطباء، أحمد بن القاسم، ابن أبي أصيبعة، ت: الدكتور نزار رضا. دار مكتبة الحياة – بيروت.
٢٠. فصوص الحكم، محيي الدين بن عربي، ت: عاصم الكيالي. دار الكتب العلمية – بيروت، ٢٠٠٣م.
٢١. الفكر الصوفي في ضوء الكتاب والسنة، عبد الرحمن عبد الخالق. مكتبة ابن تيمية – الكويت، ط الثالثة، ١٤٠٦هـ.
٢٢. الفهرست، محمد بن إسحاق المعروف بابن النديم، ت: إبراهيم رمضان. دار المعرفة – بيروت، ط الثانية ١٤١٧هـ.
٢٣. الفواتح الإلهية والمفاتيح الغيبية الموضحة للكلم القرآنية والحكم الفرقانية، نعمة الله النخجواني. دار ركابي – الغورية، مصر، ط الأولى، ١٤١٩هـ.
٢٤. مجموع الفتاوى ابن تيمية، ت: أنور الباز وآخرون. دار الوفاء، ط الثالثة ١٤٢٦هـ.
٢٥. مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، ابن قيم الجوزية، ت: محمد البغدادي. دار الكتاب العربي – بيروت، ط الثالثة، ١٤١٦هـ.
٢٦. مدخل إلى التصوف الإسلامي، أبو الوفاء التفتازاني. دار الثقافة – القاهرة.
٢٧. معجم أعلام المورد، منير البعلبكي. دار العلم للملايين – بيروت، ط الأولى، ١٩٩٢م.
٢٨. معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة. دار إحياء التراث العربي – بيروت.
٢٩. المعجم الفلسفي، جميل صليبيا. دار الكتاب اللبناني – بيروت، ١٩٨٢م.
٣٠. الملل والنحل، محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، ت: محمد سيد كيلاني. دار المعرفة – بيروت ١٤٠٤هـ.
٣١. الموسوعة الفلسفية، عبد المنعم الحفني. دار ابن زيدون – بيروت، مكتبة مدبولي – القاهرة.
٣٢. موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، عبد الوهاب المسيري. دار الشروق.
٣٣. موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من آراء الفلاسفة، صالح الغامدي. مكتبة المعارف للنشر، ط الأولى، ١٤٢٤هـ.
٣٤. نشأة الفلسفة الصوفية، عرفان عبد الحميد. دار الجيل – بيروت. ط: الأولى ١٤١٣هـ.